3 1761 07032949 5

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/tertulliansleben00hauc

Tertullian's

Leben und Schriften.

Von

Albert Hauck,
Pfarrer.

Erlangen,
Verlag von A. Deichert.
1877.

A 120 -
42/2331

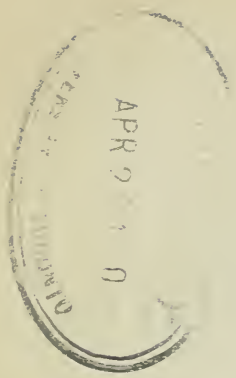
Tertullian's

Leben und Schriften.

Von

Albert Hauck,
Pfarrer.

Erlangen,
Verlag von A. Deichert.
1877.



BR
65
T7 H38

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Die kirchliche Gegenwart gleicht in mancher Hinsicht den ersten Jahrhunderten der Christenheit. Dies ist, was die Ausbreitung der Kirche anlangt, oft bemerkt worden. Mit Recht, trotz der großen Verschiedenheit zwischen dem naturwüchsigen Fortschreiten der alten Kirche von Ort zu Ort und Land zu Land und der künstlichen Missionsthätigkeit der Gegenwart. Auch die Liebeswerke unserer und jener Zeit stellt man gerne neben einander. Zwar wird niemand den großen Unterschied verkennen, daß, was damals geschah, gemeinsame Arbeit der ganzen Gemeinde war, während sich heute ein verhältnißmäßig geringer Bruchtheil der Christenheit an diesem Dienste betheiligt; allein die Aehnlichkeit ist unleugbar; sie liegt in der allseitigen Bethätigung der barmherzigen und vorsorgenden Liebe. Wie verschieden ist der Anblick der gegenwärtigen theologischen Literatur und der christlichen Schriften, welche aus den ersten Jahrhunderten auf uns gekommen sind: Geist und Form, Anschauung und Darstellung, alles ist verändert; aber zeigt sich nicht eine Verwandtschaft, welche diese Unterschiede aufwiegt, darin, daß sich die theologischen Verhandlungen jetzt wie im Anfang nicht um Fragen der Dogmatik, sondern fast ausschließlich um die Grundlagen des Glaubens bewegen? Aehnlich sind endlich die Gefahren, welche den Bestand der Kirche bedrohen. Man spricht von Angriffen eines neuen Heidenthums, des offenen und bewußten Unglaubens, von den gefährlicheren, welche von solchen ausgehen, die unter christlichen Worten eine fremde Weltanschauung in die Kirche einzuführen suchen, oder von solchen, welche sich, da ihnen die Geduld des Glaubens mangelt, vorschnell von dem

Verband der historisch gewordenen Kirchenkörper losreißen, um Gemeinden vollkommener Art zu gründen. Hier überall ist die Aehnlichkeit mit Erscheinungen der alten Kirche augenfällig.

Die Kenntniß der Geschichte der alten Kirche hat deshalb nicht nur wissenschaftlichen, sondern auch praktischen Werth. Die Beschäftigung mit ihr wird den Vorwurf eines unfruchtbaren, von den Interessen der Gegenwart sich abwendenden Thuns nicht zu fürchten haben. Denn die Geschichte der Vergangenheit ist die Lehrmeisterin für die Zukunft. Nichts ist für diejenigen, welche in der Bewegung des Lebens stehen, so nöthig als ein gerechtes und ruhiges Urtheil, das sich von den Parteimeinungen des Tages nicht rasch hinreißen läßt. Die Geschichte ist es vor allem, welche so urtheilen lehrt.

In diesem Sinne, um der Gegenwart zu dienen, habe ich versucht, das Leben Tertullians auf dem Hintergrunde seiner Zeit darzustellen. Möge sein Ringen und Streben uns zum Vorbilde, sein Irren uns zur Warnung gereichen.

Der Verfasser.

Inhalt.

		Seite
Erstes Capitel.	Einleitung. Erste Schriften Tertullians . . .	1
	An die Märtyrer	9
	Ueber die Schauspiele	16
	Ueber den Putz der Frauen	30
	Ueber den Götzendienst	42
Zweites Capitel.	Tertullian als Apologet	52
	An die Völker	57
	Apologeticum	70
	Vom Zeugniß der Seele	87
	Gegen die Juden	88
Drittes Capitel.	Tertullians Wirken im Dienste der Kirche . .	99
	Ueber die Ketzertaufe	102
	Ueber die Taufe	109
	Ueber die Buße	117
	Ueber das Gebet	124
	Ueber die Geduld	135
	Die zwei Bücher an Tertullians Frau . . .	140
Viertes Capitel.	Tertullians Kampf gegen die Irrlehre . . .	152
	Ueber die Präscriptionen	166
	Gegen Marcion, erste Bearbeitung	188
Fünftes Capitel.	Uebergang zum Montanismus	191
	Ueber die Verschleierung der Jungfrauen . .	200

		Seite
	Ueber den Kranz	212
	Ueber die Flucht in der Verfolgung . . .	218
	Scorpiace	227
	Ermahnung zur Keuschheit	233
Sechstes Capitel.	Fortsetzung der Bestreitung der Irrlehrer . .	240
	Gegen Hermogenes	260
	Gegen die Valentinianer	274
	Vier verloren gegangene Schriften	276
	Von der Seele	284
	Ueber das Fleisch Christi	304
	Ueber die Auferstehung	316
	Ueber die Hoffnung der Gläubigen . . .	330
Siebentes Capitel.	Trennung Tertullians von der Kirche. Fortsetzung der Bestreitung der Irrlehrer	331
	Gegen Marcion, zweite Bearbeitung . . .	334
	Gegen Marcion, dritte Bearbeitung . . .	337
	Gegen Praxeas	372
	Ueber die Ekstase	380
Achtes Capitel.	Die letzten an die Heiden gerichteten Schriften Tertullians	381
	Ueber das Pallium	381
	An Scapula	384
Neuntes Capitel.	Letzte Schriften gegen die Katholiker. Schluß .	388
	Ueber die Schamhaftigkeit	391
	Ueber die Monogamie	399
	Ueber das Fasten	404

Erstes Capitel.

Einleitung. Erste Schriften Tertullians.

Unter den Schriftstellern der lateinischen Christenheit ist Tertullian einer der bedeutendsten und interessantesten. Er ist der Anfänger der lateinischen Theologie, der nicht nur ihrer Sprache seinen Stempel aufgeprägt hat, sondern sie auch auf die Bahn hinwies, welche sie lange einhielt. Seine Persönlichkeit hat ebensoviel Anziehendes als Abstoßendes; denn wer könnte den Ernst seines sittlichen Strebens, den Reichthum und die Lebhaftigkeit seines Geistes, die Festigkeit seiner Ueberzeugung und die stürmische Kraft seiner Beredsamkeit verkennen? Allein ebensowenig läßt sich übersehen, daß ihm in allen Dingen das Maß fehlte. Seine Erscheinung hat nichts Edles; er war nicht frei von Bizzarem, ja Gemeinem. So zeigen ihn seine Schriften, die Denkmäler seines Lebens. Er war ein Mann, der sich in unaufhörlichem Streite bewegte: sein ganzes Wesen trägt die Spuren hievon.

Will man sich seinen Lebensgang vergegenwärtigen, so ist man fast allein auf die Erforschung seiner Werke angewiesen. Denn sonst ist kaum etwas von ihm überliefert. Aber auch, was man aus ihnen entnehmen kann, ist dürftig, so weit es sich um äußere Ereignisse und Thatsachen handelt. Das Jahr seiner Geburt läßt sich so wenig bestimmen als das seines Todes. Doch wenn man unter dem Lebensgange eines Mannes vielmehr seine innere Entwickelung zu verstehen hat, und wenn die Thatsachen des äußeren Lebens hauptsächlich deshalb Werth haben, weil sie die Wendepunkte bezeichnen, an welche sich die Bildung der Gesinnung anschließt, so sind die Schriften Tertullians reichlich fließende Quellen: sie gewähren Einblick in den Entwickelungsgang seiner Persönlichkeit.

Versuchen wir darzustellen, was sich aus ihnen über sein Leben entnehmen läßt.

Septimius Tertullianus oder auch nur Tertullianus nannte er sich

selbst[1]); die kirchliche Ueberlieferung gibt ihm den volleren Namen Quintus Septimius Florens Tertullianus. Als sein Vaterland bezeichnet er Afrika[2]). Hieronymus nennt Karthago seine Heimath und ihn den Sohn eines Centurio im Dienste des Proconsul[3]). Er zeigt Bekanntschaft mit dem karthaginiensischen Militär; vielleicht darf man in seiner Berufung auf das Zeugniß der Soldaten[4]) eine Bestätigung der Nachricht des Hieronymus finden. Daß seine Familie heidnisch war, ist zweifellos; er erwähnt wiederholt seine heidnische Vergangenheit[5]). Dagegen steht über sein Geburtsjahr nichts fest. Hieronymus berichtet[6]) und aus seinen Schriften ist auch ohne dies zu ersehen, daß die Zeit seiner Blüthe unter Severus und Karakalla fällt. Schon in seinen ersten Werken erscheint er als gereifter Mann; sie zeigen keine Spur von jugendlicher Unvollkommenheit. Da er im letzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts zuerst als Schriftsteller auftrat, so wird man also anzunehmen haben, daß er um das Jahr 160 geboren wurde. Darauf führt auch die Angabe, daß er bereits in mittlerem Alter stand, als er zum Montanismus übertrat[7]). Gehörte er als Sohn eines Centurio den niedrigen Ständen an, so erhielt er doch, wie seine Schriften beweisen, eine gute Erziehung. Er wußte sie zu schätzen: auch als Christ erkannte er klar die Nothwendigkeit literarischer Bildung[8]).

---

1) De virg. vel. 17; de bapt. 20; de exh. cast. 13. Vgl. die Bemerkung von Rönsch, das Neue Testament Tertullians S. 4 z. d. St.

2) Apol. 9: Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui eosdem sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patriae nostrae quae id ipsum munus illi proconsuli functa est.

3) Hieron. Cat. 53: Tertullianus presbyter . . . provinciae Africae, civitatis Carthaginiensis, patre centurione proconsulari.

4) Vgl. Anm. 2.

5) De poen. 1: Poenitentiam hoc genus hominum, quod et ipsi retro fuimus, caeci, sine domini lumine natura tenus norunt. Apol. 18: Haec et nos risimus aliquando. De vestris sumus. Fiunt, non nascuntur Christiani.

6) Hieron. l. c.: Hic acris et vehementis ingenii sub Severo principe et Antonino Caracalla maxime floruit.

7) Ibid.: Hic usque ad mediam aetatem presbyter ecclesiae permansit.

8) De idol. 10: Quomodo quis institueretur ad prudentiam interim humanam vel ad quemcunque sensum vel actum, cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura? Quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?

Der Stoff für den Jugendunterricht wurde vornehmlich der poetischen Literatur entnommen [1]); aber es scheint nicht, daß sie auf Tertullian tiefen Eindruck machte. Nur dann und wann führte er ein Dichterwort an; schon im Anfang seines Schriftstellerlebens blickte er auf die Zeit, da er den Homer las, als auf eine längst vergangene zurück [2]). Man wird sich darüber nicht wundern; der Rhetor konnte die Poesie nicht verstehen noch würdigen. Trotz des Bilderreichthums seiner Schriften gieng ihm die poetische Anlage ab: es fehlte ihm der Sinn für die absichtslose Schönheit. Dagegen führte ihn der realistische Zug seines Geistes zur Geschichte und Archäologie, sein Tiefsinn zur Philosophie. In diesen Gebieten war seine Kenntniß umfassend. Kaum eine philosophische Schule wird es geben, die er nicht erwähnt hat. Er beschäftigte sich gerne mit der Philosophie; man sieht es daraus, daß ihm deutlich vor der Seele stand, was die einzelnen Philosophen charakterisirt. Des Aristoteles dialektische Kunst [3]) und kritische Schärfe [4]) waren ihm nicht entgangen. Obgleich er es liebte, auch über die Philosophen viel Schlimmes zu sagen, urtheilte er doch billiger über sie als über die Dichter [5]). Er verdiente das Lob des Hieronymus, daß er die gesammte Weltbildung beherrscht habe [6]).

Sein Wissen verwandte er im Dienste des Rechts. Eusebius nennt ihn einen Rechtsgelehrten [7]), und man hat von jeher bemerkt, daß seine Schriften in Geist, Ausdruck und Stil den Sachwalter nicht verkennen lassen: sie zeigen die starken wie die schwachen Seiten der advokatischen Kunst. Sein Talent mußte ihm einen Platz

---

1) Apol. 14: Conversus ad litteras vestras, quibus informamini ad prudentiam et liberalia officia.

2) Ad nat. 1, 10: Adhuc meminimus Homeri.

3) De praescr. h. 7: Miserum Aristotelem! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi etc.

4) De anim. 12: Hoc etiam Aristoteles denotavit, nescio an sua paratior implere quam aliena inanire.

5) Ad nat. 1, 10: Taceo de philosophis, quos superbia severitatis et duritia disciplinae ab omni timore securos, nonnullos etiam afflatus veritatis adversus Deos erigit.

6) Hieron. epist. 83: Quid Tertulliano eruditius, quid acutius? Apologeticus ejus et contra Gentes libelli cunctam saeculi obtinent disciplinam. (Bei Rönsch a. a. O. S. 8..)

7) Euseb. hist. eccl. 2, 2: *Τερτυλλιανὸς τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκὼς ἀνὴρ, τά τε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν.*

unter den ersten Männern seiner Zeit anweisen. Auch darin scheint er den Besten gleich gewesen zu sein, daß sein Patriotismus an der republikanischen Vergangenheit Roms hieng. Wenn er später einmal die vorzüglichsten Männer der römischen Geschichte erwähnen wollte, so rühmte er vor allen die Vorkämpfer der Republik, Cato und Scipio, jenen als das Musterbild der Manneswürde und Weisheit, diesen als Beispiel der Gerechtigkeit und Kriegserfahrung [1]; für Cäsar hatte er kein Lob.

Eine angesehene Stellung [2], auch Vermögen gewann er auf diese Weise [3]; aber ein höheres Interesse hatte sein Leben nicht. Er suchte seine Freude bei den die Leidenschaft und Sinnlichkeit aufregenden öffentlichen Lustbarkeiten; bis auf die Neige scheint er den Becher dieser Lust geleert zu haben [4]. Sie war nicht die einzige, der er sich ergab: in den Schmutz der Sünde wurde er hinabgerissen [5]. Im Lernen und Leben hat er das ganze Wesen des damaligen Heidenthums kennen gelernt; wie er immer ein ganzer Mann war, so auch ein ganzer Heide.

Das Christenthum und seine Lehre war ihm nicht unbekannt; aber es zog ihn nicht an. Die heilige Schrift, die Lehren von der göttlichen Weltschöpfung und Regierung, vom Gericht und der Auferstehung, vom ewigen Leben und der ewigen Verdammniß reizten seinen Spott [6]. Es ist klar, daß nach seinem Charakter und seinen

---

1) Apol. 11: Quis ex illis deis vestris gravior et sapientior Catone, justior et militarior Scipione? quis sublimior Pompejo, felicior Sylla, copiosior Crasso, eloquentior Tullio?

2) Euseb. l. c.

3) Tert. erscheint als wohlhabend z. B. ad ux. 1, 1: Saecularibus satis agentes sumus et utrique nostrum consultum volumus. Si talibus tabulas ordinamus, cur non magis de divinis atque caelestibus posteritati nostrae prospicere debeamus?

4) Ad nat. 1, 10: Vidimus saepe castratum Attin, deum a Pessinunte, et qui vivus cremabatur, Herculem induerat Risimus et meridiani ludi de deis lusum. Vgl. apol. 15. De spect. 19: Nemo haec omnia plenius exprimere potest, nisi qui adhuc spectat. Malo non implere quam meminisse.

5) De resur. car. 59: Ego me scio neque alia carne adulteria commisisse, neque nunc alia carne ad continentiam eniti. Die Beziehung auf Tertullians eigene Person kann doch nicht umgangen werden. Das ego und nunc nöthigt zu ihr (Gegen Böhringer, die alte Kirche III, 1 S. 4).

6) Apol. 18: Viros justitiae innocentia dignos deum nosse et ostendere a primordio in saeculum emisit, spiritu divino inundatos, quo prae-

Anlagen der christliche Glaube nichts Wahlverwandtes für ihn hatte: er lag ihm innerlich ferne. Das Einfache, Schlichte der evangelischen Predigt mußte ihm noch unverständlicher sein als die Dichtung Homers; der sittliche Ernst der Christen konnte den in der Gluth des Genusses Lebenden nur abstoßen; die Forderung zu glauben mußte seinem stets unruhigen Scharfsinn thörigt und unerträglich vorkommen.

Aber Tertullian wurde Christ: er that den seiner Natur widerstrebenden Schritt. Jedoch nirgends sagt er ein Wort darüber, was es war, das ihn zum Glauben führte. Ein scharfer Umschlag vom Heidnischen zum Christlichen wird seine Bekehrung gewesen sein. Der Weg vom Spott zum Glauben führt nicht durch redliches Suchen, nicht durch prüfendes Denken und gewissenhafte Schriftforschung [1]). Das wäre der Gang eines Gelehrten gewesen; aber Tertullian, einer der leidenschaftlichsten Menschen, die je gelebt haben, war trotz seines reichen Wissens kein Gelehrter, und auf der Bahn eines Gelehrten ist er nie gegangen. Niemals wurde seine Stellung bestimmt durch das, was er erforscht und erkannt hatte; sein Charakter, nicht seine Einsicht wies ihm seinen Platz an. Was er so ergriffen hatte, das vertheidigte er dann mit Hilfe dessen, was ihm sein Wissen und sein Scharfsinn an die Hand gaben. Nicht unbeweglich sind solche Naturen, und nicht unveränderlich beharren sie bei der einmal genommenen Stellung; nur lassen sie sich nicht durch Gründe überführen. Denn ihre Sinnesweise, die ihnen ihre Stärke gibt, macht sie taub gegen jede Einrede. Sie müssen überwältigt werden durch Thatsachen. Und Tertullian nennt Thatsachen, von denen er sagt, daß durch sie viele zum Christenthum bekehrt würden: die Standhaftigkeit der Christen in den Verfolgungen [2]),

---

dicarent, deum unicum esse, qui universa condiderit etc. Haec et nos risimus aliquando.

1) Gegen Rönsch a. a. O. S. 6.

2) Apolog. 50: Multi apud vos ad tolerantiam doloris et mortis hortantur. . . Nec tamen tantos inveniunt verba discipulos quantos Christiani factis docendo. Illa ipsa obstinatio, quam exprobratis, magistra est. Quis enim non contemplatione ejus concutitur ad requirendum quid intus in re sit? Ad Scap. 5: Nec tamen deficiet haec secta, quam tunc magis aedificari scias, cum caedi videtur. Quisque enim tantam tolerantiam spectans ut aliquo scrupulo percussus et inquirere accenditur, quid sit in causa, et ubi cognoverit veritatem, et ipse statim sequitur.

das Zeugniß der Dämonen für die Wahrheit des Christenglaubens[1]). Man wird kaum irren, wenn man annimmt, daß er sie in Erinnerung an seine eigene Bekehrung erwähnt. Mit der ganzen Energie seines Wesens ergriff er dann alles Christliche: die christliche Lebensordnung wie die heilige Schrift; aber weder diese noch jene hat ihn zum Christen gemacht.

Der Ort seines Uebertritts ist unbekannt. Am nächsten liegt, an Afrika zu denken, seine Heimath und den Schauplatz seiner späteren Thätigkeit. Man hat statt dessen Rom genannt. Und es ist sicher, daß Tertullian Rom kannte[2]); aber nirgends läßt er mer-

---

1) Apolog 23: Haec testimonia deorum vestrorum Christianos facere consuerunt; quam plurimum illis credendo in Christo domino credimus. Ipsi litterarum nostrarum fidem accendunt, ipsi spei nostrae fidentiam aedificant.

2) De cult. fem. 1, 7: Gemmarum nobilitatem vidimus Romae de fastidio Parthorum et Medorum ceterorumque gentilium suorum coram matronis erubescentem, nisi quod nec ad ostentationem fere habentur. — Was Hesselberg (Tertullians Lehre 1 S 24 ff.) über den römischen Aufenthalt Tertullians und seinen Einfluß auf die Entwicklung unseres Vaters schreibt, scheint mir, so scharfsinnig und ansprechend es ist, zu unsicher, als daß ich es wiederholen möchte Es beruht auf einer Kombination der Aussagen von Hieronymus und Eusebius mit dem, was Tert. selbst adv. Prax. 1 berichtet. Allein genau genommen liegt in den Worten des Hieronymus nicht einmal dies, daß Tert. persönlich in Rom war. Er fährt nach dem oben (S. 2. Anm. 7) angeführten Satze fort: Invidia postea et contumeliis clericorum Romanae ecclesiae ad Montani dogma delapsus in multis libris novae prophetiae meminit. Schöpft er zugestandener Maßen (vgl. Hesselberg a. a. O. S. 19) seine Kenntniß zum größten Theil aus Tertullians Schriften, so liegt die Beziehung seiner Worte auf Stellen wie de pud. 1 zu nahe, als daß man irgend eine von Tert. selbst nicht erwähnte Thatsache daraus schließen dürfte. Nicht anders ist es mit Eusebius Sein Ausdruck (cf. oben S. 3. Anm. 7) ist so unbestimmt, daß man nicht mit Sicherheit sieht, ob Tert. nach des Euseb. Meinung in Rom war (Vgl. Rönsch a. a O. S. 7). So bleibt nur die Tertullian'sche Stelle: Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit. Fruticaverant (? fructiferant) avenae Praxeanae hic quoque superseminatae dormientibus multis in simplicitate doctrinae Hesselberg erklärt (a. a. O. S. 24): Auch hier, wie im Gleichniß, wurde das Unkraut über den Waizen gesät. Doch so zu erklären verbietet das Subjekt des Satzes: avenae Praxeanae. Nicht von dem Irrthum überhaupt, wie im Gleichniß, sondern von der einzelnen Irrlehre des Praxeas ist die Rede. Demnach muß hic quoque einem Orte gegenüberstehen, von dem schon gesagt ist, daß Praxeas dort

ken, daß sein römischer Aufenthalt bestimmend auf sein Leben und auf seine Stellung zum Christenthum eingewirkt habe. Ebenso wenig läßt sich über den Zeitpunkt sagen, in dem er Christ wurde, da man keinen Anhalt hat, um zu bestimmen, wie lange nach seiner Bekehrung seine ersten uns erhaltenen Schriften verfaßt sind. Sicher scheint, daß er sich in Afrika befand, als er seine ersten Schriften veröffentlichte. Denn schon in der zweiten vergleicht er Rom und die Provinz auf eine Weise, daß man sieht, er wohnte nicht in der Hauptstadt [1]). Sein Auftreten fällt in die letzten Jahre des zweiten Jahrhunderts.

Sie waren für das römische Reich eine Zeit des Schreckens. Die Ermordung des Kaisers Commodus brachte keinen Segen. Denn schon wenige Monate später wurde der treffliche Pertinax von der empörten Leibwache getödtet. In den nun folgenden Streitigkeiten gelang es dem Glück und dem Talente des Severus, die Krone zu erringen und zu behaupten. Aber die römische Welt wurde durch die Gewaltsamkeit und Rücksichtslosigkeit, mit der er hiebei verfuhr, auf das Tiefste erschüttert. Die Hinrichtung des Didius Julianus machte einem unwürdigen Zustande ein Ende; doch Severus trug kein Bedenken, seine Waffen auch gegen diejenigen zu richten, welche er seine alten Freunde und bestimmten Nachfolger, ja Brüder seiner Seele und seiner Herrschaft genannt hatte. Im Laufe von weniger als vier Jahren unterlagen ihm Pescennius Niger und Clodius Albinus, der letztere in einer blutigen und an Wechselfällen reichen Schlacht in der Nähe von Lyon im Jahre 197. Grausam benützte Severus seinen Sieg. Es wird erzählt, daß er neun und zwanzig, ja vier und vierzig Senatoren tödten ließ. Auch in den Provinzen verfolgte er die wirklichen oder vermeintlichen Anhänger seiner Nebenbuhler. Mit einer Weinlese vergleicht Tertullian die erfolgten Hinrichtungen [2]), die Rhone scheint ihm zu klein, um Gallien von

---

Anhänger fand. Dies ist Rom. Schrieb Tert. in Afrika, so kann er also bei hic quoque sehr wohl an Afrika gedacht haben. Neanders Deutung wird deshalb im Rechte bleiben.

1) De spect. 7: Quanta sacra, quanta sacrificia praecedant, intercedant, succedant, quot collegia, quot sacerdotia, quot officia moveantur, sciunt homines illius urbis, in qua daemoniorum conventus consedit. Ea si minore cura per provincias pro minoribus viribus administrantur, tamen omnes ubique circenses illuc deputandi, unde et petuntur, inde inquinantur, unde sumuntur.

2) Apol. 35: Sed et qui nunc scelestarum partium socii aut plau-

dem dort vergossenen Blute rein zu waschen [1]). Jahre lang wurden die Hinrichtungen fortgesetzt.

Wie mußte durch alles das, die Parteinahme für und wider, den schnellen Wechsel des Glückes, die stete Gefahr, angeklagt und verurtheilt zu werden, in der viele schwebten, das Volk erregt werden. Solche Zeiten sind es, in welchen die Gewaltthätigkeit der Menge am leichtesten zum Ausbruch kommt. Denn die aufgeregte Leidenschaft sucht einen Gegenstand, an dem sie den in ihr lebenden Drang zur That befriedigen kann. Er fehlt ihr nie; denn sie zieht Folgerungen, erblickt Verbindungen, welche der ruhigen Ueberlegung unmöglich erscheinen, und urtheilt darauf hin. Dem Urtheile aber folgt wo immer möglich die Ausführung auf dem Fuße.

In Aegypten, in Afrika wandte sich das Volk gegen die Christen. Große Ströme von Märtyrerblut, sagt Clemens, sehen wir täglich vor Augen. Die Gläubigen wurden verbrannt, gekreuzigt, enthauptet [2]). Wahrscheinlich in dieser Zeit wurden die Scillitanischen Märtyrer hingerichtet [3]). Daß die Verfolgung nicht von dem Proconsul ausgieng, zeigt die Verhandlung. Saturninus suchte die Gefangenen freizusprechen, wiederholt gab er ihnen Bedenkzeit. Aber umsonst; da sie nicht verleugnen wollten, mußte er, nachdem sie einmal angeklagt waren, sie verurtheilen. Tertullian [4]) sieht in dem Haß des Volkes gegen die Christen den Hauptgrund der Verfolgungen. Den Circus nennt er als den Ort, wo die Feindschaft sich erregte, wo die Angriffe beschlossen, der Mord der Christen verlangt wurde [5]). Der ganze Wahnsinn der leidenschaftlich aufgeregten Volksmenge offenbarte sich, indem sie alles öffentliche Unglück

---

sores cotide revelantur, post vindemiam parricidarum racematio superstes, quam recentissimis et ramosissimis laureis postes praestruebant.

1) Ad nat. 1, 17: Adhuc Syriae cadverum odoribus spirant, adhuc Galliae Rhodano suo non lavant.

2) Strom. 2. p. 494: *Ἡμῖν ἄφθονοι μαρτύρων πηγαὶ ἑκάστης ἡμέρας ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρούμεναι παροπτωμένων. ἀνασκινδαλευομένων, καὶ κεφαλὰς ἀποτεμνομένων.*

3) Vgl. Neander, Kirchengeschichte 1. S. 185.

4) Apol. 37: Quotiens praeteritis vobis — die Statthalter — suo jure nos inimicum vulgus invadit lapidibus et incendiis?

5) De spect. 27: Illic nomen blasphematur, illic quotidiani in nos leones expostulantur, inde persecutiones decernuntur, inde temptationes emittuntur. De idol 14: Totus circus scelestis suffragiis nullo merito nomen lacessit.

den Christen zur Last legte [1]). Sie waren vertheidigungslos: bei dem Gesetz konnten sie keinen Schutz finden; denn das Christenthum war eine unerlaubte Verbindung, und von dem Kaiser konnten sie ihn um so weniger erwarten, als ihr Fernebleiben von den Siegesfestlichkeiten Argwohn gegen sie erwecken mußte [2]).

Aus dieser Zeit — und zwar aus dem Sommer des Jahres 197 [3]) — stammt die erste Schrift Tertullians, sein Büchlein an die Märtyrer. Männer und Frauen [4]) waren um ihres Glaubens willen in das Gefängniß geworfen worden. Liebevoll trug die Kirche für sie Sorge; auch einzelne Christen suchten ihren Bedürfnissen zuvorzukommen [5]). Dies gab Tertullian den Gedanken, eine kleine Ermahnungs- und Trostschrift an die gefangenen Christen zu richten; denn neben der Pflege des Leibes solle der Geist nicht vergessen werden. Fast schüchtern tritt er auf, man meint aus seinen Worten herauszuhören, daß er sich zum ersten Mal mit einer Ermahnung an Christen wendet. Kein Amt und keine Bedeutung kann er sich in der christlichen Gemeinde zuschreiben, dadurch er verpflichtet oder berechtigt wäre zu reden. Den Lehrern und Meistern gegenüber scheint er sich ein Unkundiger; er vergleicht sich mit einem aus der Menge des Volks, der bei den Kampfspielen nur zusieht. Doch will

---

1) Apol. 40: Adversum sangninem innocentium conclamant, praetexentes sane ad odii defensionem illam quoque vanitatem, quod existiment omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi Christianos esse in causam. Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim Christianos ad leonem! adclamatur.

2) Vgl. Neander, Antignostikus S. 16.

3) Diese Zeitbestimmung ergibt sich aus den Schlußworten des Buches ad mart. 6: Ad hoc quidem vel praesentia nobis tempora documenta sint, quantae qualesque personae inopinatos natalibus et dignitatibus et corporibus et aetatibus suis exitus referunt hominis causa, aut ab ipso, si contra eum fecerint, aut ab adversariis ejus, si pro eo steterint. Man sieht sich an die Zeit unmittelbar nach der Schlacht bei Lyon (19. Febr.) erinnert. Das Entsetzen über die durch Severus angeordneten Hinrichtungen spricht sich lebendig aus.

4) Ad mart. 4: Ut vos quoque, benedictae, sexui vestro respondeatis.

5) lb. 1: Inter carnis alimenta, quae vobis et domina mater ecclesia de uberibus suis et singuli fratres de opibus suis propriis in carcerem subministrant, capite aliquid et a nobis, quod faciat ad spiritum quoque educandum.

er nicht schweigen, weil er weiß, daß auch das Wort eines solchen nützen kann [1]).

Einfache, naheliegende Gedanken enthält seine Schrift: eine Mahnung zum Frieden untereinander, Trost über die Gefangenschaft. In wenig Worten findet jene ihre Begründung. Tertullian erinnert an die Nähe des heiligen Geistes, der die Bekenner in das Gefängniß begleitete, und an die Nähe des Satans, dessen Haus der Kerker ist. Durch Eintracht wird jener bewahrt, dieser bekämpft und besiegt. Drum sollen die Märtyrer, die andern Frieden ertheilen, vor allem selbst Frieden halten (c. 1). Etwas weiter greift Tertullian aus, wenn er sie lehren will ihre Gefangenschaft recht verstehen und recht ertragen. Der Eintritt in den Kerker, daran mahnt er zuerst, ist der Austritt aus der Welt. Dieser Gedanke soll sie jedoch nicht erschrecken; denn es ist kein großer Verlust, im Gefängniß die Welt entbehren zu müssen. Ist doch die Welt selbst der schlimmste Kerker; den Christen aber kann das Gefängniß nicht rauben, was sie sind: wie von der Welt, so sind sie auch von ihm unabhängig. Ja ihrem Geiste bringen die Fesseln größeren Gewinn als ihrem Leibe Schaden; denn durch sie sind sie von der Berührung mit der unheiligen Welt befreit; ihnen ist das Gefängniß, was den Propheten die Wüste war, ein Ort stiller Zurückgezogenheit, darum auch der Freiheit (c. 2).

Die Gefangenschaft ist beschwerlich; aber als ein Kriegsmann des Herrn Jesu ist der Christ zur Mühe berufen: was er Hartes erduldet, dient zur Uebung der Kräfte. Der Kerker ist die Ringbahn, in welcher man um die ewige Krone kämpft (c. 3). Durch die Bereitwilligkeit des Geistes ist die Schwäche des Fleisches zu überwinden. Man soll nicht an das Uebel des Kerkers, sondern an das für Leib und Seele bestimmte Heil denken; und fürchtet man den Tod und die Folter, so soll man sich erinnern, wie andere Gleiches, oder Schlimmeres erduldet haben aus Treue gegen ihre Pflicht oder um des Ruhmes willen (c. 4), aus jener krankhaften Stimmung, welche in der thätigen Theilnahme an Gladiatorenspielen und ähnlichen Dingen einen Reiz fand (c. 5) [2]), oder gezwungen durch

1) Ib. Nec tantus ego sum, ut vos alloquar. Verumtamen et gladiatores perfectissimos non tantum magistri et praepositi sui, sed etiam idiotae et superracue quique adhortantur de longinquo, ut saepe de ipso populo dictata suggesta profuerint.

2) Vgl. Uhlhorn, der Kampf des Christenthums mit dem Heidenthum S. 88 f.

irgend ein Unglück (c. 6). Sollte ein Christ um des Heils, um der Wahrheit, um Gottes willen nicht ebenso viel leiden können? Diese Frage kehrt bei jedem Beispiel wieder.

Man wird kaum von einem Plane des Schriftchens reden können. Wie die Gedanken ihm kamen, so fügte sie Tertullian aneinander. Bald gibt er den abgewiesenen zu, um über ihn hinausschreiten zu können [1]), bald schließt er mit einem „doch ich lasse dies" eine Gedankenfolge, um ohne weitere Verbindung eine andere anzureihen [2]), oder es fehlt auch jede Ueberleitung und Tertullian beginnt wie von Neuem [3]). Kunstlos wie die Anordnung ist der Stil. Das Büchlein beginnt mit einem schönen und ebenmäßigen Satze; enge schließen sich die nächstfolgenden an. Aber bald hört dies auf: kurze, ermüdend gleich gebaute Sätze sind nebeneinander gestellt, statt miteinander verbunden. So hört die Schrift auch mehr auf, als daß sie abschlösse: man möchte sagen, sie verläuft.

Aber klar ersichtlich ist ihr Zweck. Tertullian wollte die Gefangenen lehren, was ihnen widerfahren war, anders zu betrachten als es zunächst erschien. Im äußeren Uebel sollten sie ein verborgenes Gute erkennen lernen: in der Gefangenschaft einen Aufenthalt in der Zurückgezogenheit, im Leiden eine Uebung, in der Einschließung des Leibes Befreiung des Geistes. Welche Frische offenbart diese Schrift überall! Nirgends findet sich ein Spielen mit leeren Worten, sondern alles gestaltet sich zum anschaulichen Bild. Man hört den Satan mit sich zu Rathe gehen, wie er die gefangenen Christen versuche. Sie stehen ihm gegenüber, wohl auf ihrer Hut, gerüstet und gewappnet. Er unterliegt; wie eine beschworene Schlange ringelt er sich erschreckt zusammen und versteckt sich in die Tiefe [4]). Oder es wird das Martyrium unter dem Bilde eines Wettkampfes vorgestellt. Die Rollen werden gleichsam vertheilt: der den Kampf anordnet, ist Gott, den Uebungen steht der heilige Geist vor; der Aufseher, welcher die Kämpfer zum Ringplatz führt, ist Christus; es fehlt nicht der Kranz, noch der Lohn, noch der Nachruhm [5]). Wenn

---

1) Z. B. c. 3: Sit nunc carcer etiam Christianis molestus.

2) Z. B. c. 5: Omitto nunc gloriae causam. C. 6: Sed haec exempla constantiae omittamus.

3) Z. B. c. 4: Scimus ex dominico praecepto, quod caro infirma sit, spiritus promptus.

4) Vgl. c. 1.

5) Vgl. c. 3.

Tertullian von der Welt spricht, so drängt sich die ganze bunte Erscheinung vor seinen Blick: er denkt an den Schatten der Stadien und an die Pracht der langen Säulenhallen; den Bildern der Götter zu begegnen, kann man nicht vermeiden; der Fettdampf der Opfer erfüllt die Luft; die Schauspiele sind voll Geschrei der Zuschauer, ihre Grausamkeit, Leidenschaft, Schamlosigkeit sind ihm gegenwärtig [1]).

Nicht unbedacht hat er die Welt angesehen. Seine Ausdrucksweise zeigt, daß er sich an der Beobachtung des Einzelnen nicht genügen läßt; er hat einen Blick für das Allgemeine. Daher die oft an das Sententiöse anstreifende Form seiner Sätze. Doch läßt sich auch nicht übersehen, daß, was er sagt, nicht immer schön, was er denkt, nicht immer wahr ist. Er vermeidet nicht häßliche Scenen zu schildern [2]); er überschreitet die Grenze, innerhalb deren ein Gedanke im Rechte ist [3]).

Das Talent Tertullians verleugnete sich in seiner Erstlingsschrift nicht; aber noch war er sich seiner Kraft nicht bewußt: ohne den geringsten Anspruch tritt das Büchlein auf. Wir hören nicht, wie es aufgenommen wurde; aber daß es nicht unbeachtet blieb, beweist die lange Reihe von Schriften, welche Tertullian auf diese erste folgen ließ.

Hatte das Bedürfniß der Märtyrer ihn zuerst zu schreiben veranlaßt, so sah er bei dem Blick auf die Lage der Kirche Ursachen genug zu Mahnungen an alle Christen. Mußte er doch das Leben mit einem Meere voll Felsen und Untiefen vergleichen, in dem das Schiff des Glaubens nur schwer den rechten Weg findet [4]). Die Christen waren rings von den Versuchungen des heidnischen Lebens umgeben, und es fehlte ihnen in vielen Beziehungen die Stütze, welche eine sichere Gemeinüberzeugung und eine fest eingewurzelte

---

1) Vgl. c. 2.

2) Z. B. c. 4: Cessit carnifici meretrix Atheniensis, quae conscia conjurationis cum propterea torqueretur a tyranno, et non prodidit conjuratos et novissime linguam suam comestam in faciem tyranni expuit, ut nihil agere in se sciret tormenta, etsi ultra perseverarent.

3) Z. B. c. 2: Ipsam interim conversationem saeculi et carceris comparemus, si non plus in carcere spiritus acquirit, quam caro amittit. Immo et quae justa sunt caro non amittit per curam ecclesiae et agapen fratrum.

4) De idol. 24: Inter hos scopulos et sinus, inter haec vada et freta idololatriae velificata spiritu dei fides navigat, tuta si cauta, secura si attonita.

Sitte bieten. Beide waren erst in der Bildung begriffen. Manches zwar erkannte jedermann als heidnisch und darum unziemlich für einen Christen. Die Theilnahme an Opfern und Priesterschaften glaubte Tertullian nicht erst untersagen zu müssen [1]). Allein anderes schien dem Christenthum nicht nothwendig zu widersprechen; man konnte es als dem Heidnischen ferner liegend, als zu dem Menschlichen überhaupt gehörig betrachten. Dies galt von den heidnischen Festspielen jeder Art. Sie beschäftigten das öffentliche Interesse fast ausschließlich, nachdem durch die Alleinherrschaft der Kaiser dem Volk die Theilnahme am Staatsleben entrissen war. Die Gewalt, mit welcher die Leidenschaft für sie die Gemüther der Menschen beherrschte, ist uns fast unbegreiflich [2]). Ihre Einrichtung galt als eine öffentliche Angelegenheit; durch viele Belohnungen wurden die Sieger geehrt [3]). Mit welcher Pracht und in welchem Uebermaß sie in Rom gefeiert wurden, ist bekannt. Doch fehlten sie auch in den Provinzen nicht; nur war der Aufwand verhältnißmäßig geringer. Tertullian stellt einmal dem ungeheuren Pompe Roms fast etwas spöttisch die Wirthschaftlichkeit der Provinz gegenüber [4]).

In seiner heidnischen Zeit war er wie fast jedermann von dem Reiz der Spiele hingenommen gewesen [5]). Als Christ verwarf er sie. Schon in seiner Zuschrift an die Märtyrer machte er von seinem Urtheil kein Hehl [6]). Ueber das Benehmen der Zuschauer war er

---

1) De idol. 12 f.: Omnem afflatum ejus (der Idololatrie) vice pestis etiam de longinquo devitemus . . . in universa serie humanae superstitionis . . . ut ad eosdem spiritus immundos pertinentis, modo per sacrificia et sacerdotia, modo per spectacula et hoc genus, modo per festos dies. Sed de sacrificiis et de sacerdotiis quid loquar?

2) De spect. 2: Mortem etiam stultus ut debitam non extimescit, voluptatem etiam sapiens ut datam non contemnit, cum alia non sit et stulto et sapienti vitae gratia nisi voluptas.

3) Scorp. 6: Adhuc Carthaginem singulae civitates gratulando inquietant, donatam Pythico agone post stadii senectutem. Als Belohnungen der Sieger werden aufgezählt coronae, gloria, dos, privilegia publica, stipendia civica, imagines, statuae, fama.

4) De spect. 7. Vgl. S. 7 Anm. 1. Viderit ambitio sive frugalitas ejus, si deum offendit qualiscunque pompa circi. Etsi pauca simulacra circumferat, in uno idololatria est; etsi unam tensam trahat, Jovis tamen plaustrum est: quaevis idololatria sordide instructa vel modice locuples et splendida est censu criminis sui.

5) Vgl. oben S. 4.

6) Ad mart. 2: Non sollemnes nationum dies ipsa commixtione par-

ebenso empört, wie über die Schauspiele selbst. Er stand mit dieser Gesinnung nicht allein: alle christlichen Schriftsteller stimmten in der Verwerfung dieser Lustbarkeiten zusammen. So herb als möglich sprach Tatian sein Urtheil über das Theater aus: Nichts Bewundernswürdiges, Ausgezeichnetes kommt dort vor; häßliche Dinge werden auf häßliche Weise gesagt; jede Bewegung ist so, wie es sich nicht ziemt [1]). Daß die Christen sich scheuten, Gladiatorenspiele und Thierkämpfe anzusehen, hielt Athenagoras dem Kaiser Marcus Aurelius zum Beweise vor, daß sie unmöglich Kinder schlachten und von ihrem Blute kosten könnten. Er gab als ihren Grund an, daß sie glaubten, wer einen Mord betrachte, sei nicht weit davon entfernt, einen zu begehen [2]). Theophilus von Antiochien war der gleichen Ueberzeugung, nur dehnte er das Urtheil über alle Schauspiele aus: von ihnen sämmtlich hielten sich die Christen ferne, damit ihre Augen und Ohren nicht befleckt würden durch die Theilnahme an den besungenen Mordthaten [3]). Irenäus vollends wußte kaum einen härteren Vorwurf gegen einzelne Gnostiker, als daß sie nicht einmal von den bei Gott und Menschen verabscheuten Thierkämpfen und Gladiatorenspielen sich enthalten zu müssen glaubten [4]).

So übereinstimmend war das Urtheil der bedeutendsten Männer;

---

ticipas, non nidoribus spurcis verberaris, non clamoribus spectaculorum, atrocitate vel furore vel impudicitia celebrantium caederis, non in loca libidinum publicarum oculi tui impingunt.

1) Tat. orat. ad Graec. 22: *Τί θαυμαστὸν ἢ παρ' ὑμῖν ἐξηρημένον διαπράττεται; ῥιναυλοῦσι τὰ αἰσχρὰ, κινοῦνται δὲ κινήσεις ἃς οὐκ ἔχρην.* Vgl. c. 23.

2) Athen. suppl. pro Christ. 35: *Ἡμεῖς πλησίον εἶναι τὸ ἰδεῖν φονευόμενον τοῦ ἀποκτεῖναι νομίζοντες ἀπηγορεύσαμεν τὰς τοιαύτας θέας.*

3) Theoph. ad Autol. 3, 15: *Καὶ τὰς θέας τῶν μονομάχων ἡμῖν ἀπείρηται ὁρᾷν, ἵνα μὴ κοινωνοὶ καὶ συνίστορες φόνων γενώμεθα· ἀλλ' οὐδὲ τὰς λοιπὰς θεωρίας ὁρᾷν χρή, ἵνα μὴ μολύνωνται ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ τὰ ὦτα γινόμενα συμμέτοχα τῶν ἐκεῖ φόνων ἀδομένων.*

4) Iren. adv. om. haes. 1, 6, 3: *Διὸ δὴ καὶ τὰ ἀπειρημένα πάντα ἀδεῶς οἱ τελειότατοι πράττουσιν αὐτῶν . . . ὡς μηδὲ τῆς παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις μεμισημένης τῆς τῶν θηριομάχων καὶ μονομαχίας ἀνδροφόνου θέας ἀπέχεσθαι ἐνίους αὐτῶν.* Vgl. Clem. Alex. Paed. 3 p. 298. Und als Urtheil eines Heiden Sen. epist. 7: Nihil est tam damnosum bonis moribus quam in aliquo spectaculo desidere. . . Avarior redeo, ambitiosior, luxurior, immo vero crudelior et inhumanior. . . Mane leonibus et ursis homines, meridie spectatoribus suis objiciuntur etc. Vgl. ep. 95: Homo sacra res homini jam per lusum et jocum occiditur.

aber eine gemeinsame Sitte bestand gleichwohl noch nicht. Denn nur langsam pflegt die Menge der Menschen denen zu folgen, welche ihr den rechten Weg weisen. Je mehr die Schauspiele mit dem sozialen Leben verflochten waren, um so schwerer mußte es den Christen werden, sich von der Theilnahme an ihnen loszureißen, und je auffälliger den Heiden eine solche Zurückhaltung war [1]), um so näher lag der Wunsch, sie vermeiden zu können. In der That enthielten sich nicht alle Christen des Besuchs der Schauspiele. Es gab auch unter ihnen Liebhaber dieser Aufregungen, so daß Tertullian nöthig hatte, wiederholt dagegen zu reden [2]). Nicht einmal alle christlichen Frauen konnten der Anziehungskraft des Theaters widerstehen. Tertullian erwähnt zwei Frauen, welche es besuchten [3]). Zweifel, ob der Besuch der Schauspiele Unrecht sei, wurden nicht zurückgehalten. Daß er in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich verboten ist, schien als Grund gelten zu dürfen. Gerade die Einfältigen im Glauben, die sich am genauesten an die Gebote Gottes halten wollten, wurden dadurch irre [4]). Leichter machten es sich andere: ein fast frivol zu nennender Trugschluß genügte ihnen [5]).

Viele Heiden waren bereit, den Christen auf halbem Wege entgegen zu kommen [6]). Die Voraussetzungen der Christen schienen sie

---

1) De spect. 24: Hinc vel maxime intelligunt factum Christianum, de repudio spectaculorum.

2) De coron. 6. Er gab seine Schrift über die Schauspiele auch in griechischer Sprache heraus: Sed et huic materiae propter suaviludios nostros graeco quoque stilo satisfecimus.

3) De spect. 26: Exemplum accidit Domino teste ejus mulieris, quae theatrum adiit, et inde cum daemonio rediit . . . Constat et alii linteum in somnis ostensum ejus diei nocte, qua tragoedum audierat, cum exprobratione nominato tragoedo . . . Quot utique et alia documenta cesserunt de his, qni cum diabolo apud spectacula communicando a domino exciderunt.

4) Ib. c. 3: Quorundam fides aut simplicior aut scrupulosior ad hanc abdicationem spectaculorum de scripturis auctoritatem exposcit et se in incertum constituit, quod non significanter neque nominatim denuntietur servis dei abstinentia ejusmodi. Vgl. c 20.

5) Ib. c. 20: Novam proxime defensionem suaviludii cujusdam audivi: Sol, inquit, immo etiam ipse deus de coelo spectat nec contaminatur.

6) Ib. c. 1: Ad utrumque adhuc forsan alicui opiniones ethnicorum blandiantur, qui in ista causa adversus nos ista argumenta argumentari

zuzugeben: sie ließen sowohl den Glauben an einen Gott, den Schöpfer aller Dinge, als die Ueberzeugung, daß die wahre Religion im Geiste und Herzen wohne, gelten. Doch wie weit waren sie von jedem Verständniß des Christenglaubens entfernt, wenn sie schließen konnten [1]): Stammt alles von Gott, so sind die Schauspiele nichts Verwerfliches; denn bei ihnen werden nur seine Gaben angewandt; ist dem Menschen alles übergeben, warum soll er die Geschenke Gottes nicht genießen? und wohnt der Glaube im Herzen, wie kann er durch eine Ergötzung der Augen und Ohren verletzt werden? Ebenso vollständig war ihre Verkennung der christlichen Askese, wenn sie auf den Gedanken kamen, daß die Christen nur deshalb allen heidnischen Lustbarkeiten entsagten, weil es ihnen dann leichter würde das alles Reizes entkleidete Leben zu verlassen [2]).

Diese Verhältnisse veranlaßten Tertullian zur Abfassung seiner Schrift über die Schauspiele [3]).

Der Meinung, welche Christen hatten, und Heiden aussprachen, daß der Besuch der Schauspiele der christlichen Religion nicht widerspreche, stellt er die Behauptung entgegen, daß er sich mit dem

---

consueruut: Nihil obstrepere religioni in animo et conscientia tua tanta solatia extrinsecus oculorum vel aurium, nec vero deum offendi oblectatione hominis, qua salvo erga deum metu et honore suo in tempore et suo in loco frui scelus non sit.

1) Ib. c. 2: Jam vero nemo est, qui non hoc quoque praetendat, omnia a deo instituta et homini attributa, sicut praedicamus, et utique bona ut omnia boni auctoris; inter haec deputari universa ista, ex quibus spectacula instruuutur, equum verbi gratia et leonem et vires corporis et vocis suavitates. Igitur neque alienum videri posse, neque inimicum deo quod de conditione constet ipsius, neque cultoribus dei deputandum quod dei non sit inimicum, quia nec alienum.

2) Ib. c. 1: Sunt qui existiment Christianos expeditum morti genus ad hanc obstinationem abdicatione voluptatium erudiri, quo facilius vitam contemnant, amputatis quasi retinaculis ejus, nec desiderent quam jam supervacuam sibi fecerint.

3) De spect. wurde in einer Zeit der Verfolgung geschrieben. Dies ersieht man aus c. 27. Vgl. S. 8. A. 5. Der berüchtigte Schluß des Buchs wird sich in einer solchen Zeit einigermaßen entschuldigen lassen. Daß es vor de idol. verfaßt wurde, bemerkt Tert. c. 13: De spectaculis autem et voluptatibus ejusmodi suum jam volumen implevimus, und daß er es vor de cult. fem. schrieb, zeigt 1, 8: de illis (über die Schauspiele) suum volumen edidimus.

wahren Glauben und dem wahren Gehorsam gegen den wahren Gott nicht vereinigen lasse. In diesen Satz faßt er den Inhalt seiner Schrift zusammen. Das ganze Buch sollte Beweis für ihn sein.

Zunächst beschäftigt er sich mit dem, was die Heiden vorbrachten. Diejenigen, welche sich die Stellung der Christen daher erklären zu können meinten, daß sich die Christen das Sterben leichter machen wollten, mißverstehen ihr Thun: sie halten für Klugheit, was Gehorsam gegen Gottes Gebot ist (c. 1). Wenn andere einen Widerspruch zwischen ihrem Glauben und ihrem Verhalten nachzuweisen suchten, um sie zur Aenderung ihrer Stellung zu bewegen, so löst Tertullian den Trugschluß auf, der in ihrem Satze lag, daß die Schauspiele unverwerflich seien, weil ihre Stoffe von Gott geschaffen und also gut sind. Er zeigt seine Wurzel; sie liegt darin, daß die Heiden weder den Willen Gottes noch den des Satans kennen und darum zwischen dem Gebrauch und dem Mißbrauch der Schöpfung nicht zu unterscheiden vermögen. Nicht jeder Gebrauch des Geschaffenen ist deshalb recht, weil alles von Gott stammt; vielmehr besteht die Sünde gerade im Mißbrauch der Schöpfung durch die Geschöpfe. Die Christen wissen, daß mit dem Menschen auch die Schöpfung durch den Satan verderbt ist, und daß dieser in ihr seine Herrschaft aufgerichtet hat (c. 2).

Tertullian wendet sich hierauf zu dem, was von Christen für den Besuch der Schauspiele gesagt wurde. Dem Bedenken derjenigen, welche ein ausdrückliches Gebot vermißten, sucht er zu genügen durch die Verweisung auf Psalm 1 V. 1. Die, wie es scheint, allgemeine Annahme, daß sich diese Stelle auf Joseph von Arimathia beziehe, verwehrt ihre Anwendung nicht; denn was speziell gedeutet werden kann, ist allgemein gemeint (c. 3). Mehr Gewicht als auf diese Antwort legt Tertullian auf die Erinnerung an das Taufgelübde. Wer getauft wird, entsagt dem Teufel und allem seinem Pomp, d. i. der Idololatrie. Gehören nun die Schauspiele zum Götzendienst, so sind sie unter jener Entsagung mitbegriffen.

Hiedurch bestimmt sich die Aufgabe Tertullian's dahin, nachzuweisen, daß alle Schauspiele mit dem Götzendienst zusammenhängen. Und zwar will er seinen Nachweis für jede Art von Schauspielen führen durch Untersuchung ihres Ursprungs und Namens, des dabei verwandten Apparats, der Orte und Künste (c. 4).

Er beginnt mit der Besprechung der circensischen Spiele. Kann er durch das Zeugniß heidnischer Schriftsteller und durch die Benennungen der Spiele selbst beweisen, daß sie zu Ehren der Götter oder

der Todten stattfanden (c. 5 u. 6), so überführt von dem Götzendienerischen des Apparats einen jeden der Augenschein (c. 7). Die Weihe und der Schmuck des Circus zeigen, daß er einem Tempel gleich zu achten ist. Gegen das Mißverständniß findet er nöthig, sich hiebei zu verwahren, als glaube er, daß jedes Betreten des Circus den Christen beflecke; seine Meinung ist jedoch, daß nicht die Berührung mit dem Heidnischen, sondern die Betheiligung daran entheiligt (c. 8). Die Kunst des Circus endlich ist ein Mißbrauch des einfachen, erlaubten Reitens, deshalb Dämonendienst (c. 9).

Ueber den Ursprung der scenischen Spiele handelt er nicht eigens. Dagegen erinnert er an die Verbindung des Theaters und der Schauspiele mit dem heidnischen Gottesdienst. Nicht unerwähnt bleibt der Widerspruch, den die Censoren der Einführung des Theaters in Rom entgegensetzten: er ist ein Beleg für die Berechtigung des christlichen Urtheils (c. 10).

Eine kurze Betrachtung genügt ihm, um zu zeigen, daß es sich mit den Wettkämpfen des Stadiums nicht anders verhalte als mit Circus und Theater (c. 11). Etwas länger verweilt er bei den Spielen des Amphitheaters. Er führt sie auf den Dienst der Todten zurück, der jedoch mit dem Götzendienst zusammenfällt. Seine Entrüstung über die Grausamkeit dieses unmenschlichen Vergnügens verbirgt er nicht (c. 12).

Nun, nachdem der Nachweis des Zusammenhangs der Spiele mit dem Götzendienst geliefert ist, wird wiederholt: sie geziemen sich nicht für uns, die wir den Idolen entsagt haben. Was bei dem Götzendienst und bei dem Dienst der Todten geschieht, das geschieht den Dämonen. Darum muß es den Christen fremd sein; vor jeder Berührung damit haben sie sich zu hüten; denn die Theilnahme an den Schauspielen befleckt Seele und Geist, nicht Auge und Ohr allein (c. 13).

Der erste Theil der Schrift ist hiemit geschlossen. Den religiösen Gesichtspunkt hat Tertullian in die Mitte gestellt; wie unverträglich mit dem christlichen Glauben der Besuch der Spiele sei, gezeigt. Deshalb wies er so ausführlich nach, daß sie auf dem Götzendienst beruhten. Mochte manche Einzelheit, die er vorbrachte, dem Volksbewußtsein fremd sein, so läßt sich doch kaum bezweifeln, daß das Volk in den Spielen etwas Gottesdienstliches sah. Jenes verkannte Tertullian selbst nicht [1]), dieses gibt seiner Ausführung ihr Recht.

1) De spect. 5: De originibus quidem, ut secretioribus et ignotis

Er geht nun einen Schritt weiter. Er behauptet: Auch abgesehen von dem Götzendienerischen, das mit den Spielen verbunden ist, widersprechen sie dem christlichen Leben. Wie er oben zunächst ein Schriftwort suchte, so auch hier. Sie gehören, sagt er, zu den Vergnügungen, diese zu den Lüsten, sie fallen also unter das Verwerfungsurtheil der Schrift über die weltlichen Lüste (c. 14).

Wärmer wird Tertullian in diesem Theile seines Buchs. Der erste war eine manchmal fast trockene Darlegung antiquarischen Stoffs oder solcher Dinge, die Tertullian dafür hielt; nur selten erhob er sich zu feuriger Rede. Hier dagegen sieht man, daß ihm ein Ideal des christlichen Lebens vor der Seele schwebte, das er verwirklicht wünschte, und durch das, was bei den Spielen geschah, zerstört fand.

Der heilige Geist, damit hebt er seine Ausführung an, ist der Güte seiner Natur nach zart und fein; er verlangt Stille und Sanftheit, Ruhe und Frieden und schließt Aufregung, Neid, Zorn und Schmerz aus. Ohne diese Leidenschaften aber ist kein Schauspiel. Wäre es der Fall, so wäre es auch ohne Vergnügen, also etwas ganz Leeres und deshalb für den Christen verwerflich. Mit denen, die ihm unähnlich sind, darf ein Christ keine Gemeinschaft haben; auch aus diesem Grund soll er die Schauspiele nicht besuchen (c. 15).

Seinen Behauptungen gibt Tertullian Nachdruck, indem er mit großer Kraft anschaulicher Schilderung seinen Lesern das zeichnet, was bei den Spielen vorgieng. Seine Darstellung soll erkennen lassen, wie widersprechend es dem Sinn der Christen ist. Er beschreibt das Volk, das schon aufgeregt zum Circus strömt; es lärmt auf dem Wege; die Wetten steigern die Leidenschaft. Der Prätor ist ihm viel zu langsam; aller Augen hängen an der Urne mit den Loosen; den Augenblick, in dem das Zeichen gegeben wird, können sie kaum erwarten. Die Parteinahme für und wider führt zu Streit und Zank, zu Liebe und Haß ohne gerechten Grund — lauter Dinge, die vor Gott verwerflich sind, und die dem Christen, wenn sie sich nirgends für ihn schicken, auch im Circus nicht erlaubt sein können (c. 16). Auf ähnliche Weise beschreibt er das Theaterspiel: seine Schamlosigkeit hebt er hervor, um zu beweisen, daß die Christen, die in allen Dingen Schamhaftigkeit pflegen sollen, dem Theater ferne bleiben müssen. Auch auf Tragödien und Komödien

penes plures nostrorum, altius nec aliunde investigandum fuit, quam de instrumentis ethnicalium litterarum.

erstreckt sich sein Verwerfungsurtheil; denn die weltliche Literatur ist vor Gott Thorheit, und Uebelthaten, welche man nicht vollbringen darf, soll man auch nicht sagen (c. 17).

Was im Stadium geschieht, kann ein Christ nicht billigen: es ist Verderbung oder Fälschung des göttlichen Werkes (c. 18). Und nur, wer meint, daß Wuth, Gefühllosigkeit und Grausamkeit erlaubt seien, kann das Amphitheater vertheidigen. Man kann nicht einwenden, daß dort nur Uebelthäter bestraft würden. Denn es ist zwar gut, daß sie gerichtet werden; aber wer die Menschen liebt, muß trauern, daß ein Mensch so tief sinken kann; er kann sich bei dem Anblick einer Hinrichtung nicht freuen, ganz abgesehen davon, daß er nicht weiß, ob nicht ein Unschuldiger getödtet wird; die Gladiatoren wenigstens sind unschuldig (c. 19).

Tertullians Schilderungen sind Verurtheilungen; aber kaum wird man sagen können, daß sie ungerecht seien. Auf Grund dieser Ausführungen, denen jeder Kenner der Spiele beistimmen mußte, konnte er nun diejenigen mit Entrüstung zurückweisen, welche die Theilnahme der Christen an den Spielen nicht verwerfen wollten. Die ein Verbot aus der heiligen Schrift verlangen, bringen den geschilderten Thatsachen gegenüber eine nichtige, ja verzweifelte Argumentation vor. Noch schlimmer sind Worte wie, daß ja auch Gott zusehe; denn Gott sieht zu, aber als Richter; der Mensch darf nicht zusehen, damit er nicht gerichtet werde. Nur Verbotenes geschieht bei den Spielen; was aber im Leben verworfen wird, darf im Schauspiel nicht geübt werden. So scharf als möglich spricht Tertullian diesen Satz aus: Nie und nirgends findet Entschuldigung, was Gott verdammt; nie und nirgends ist erlaubt, was immer und überall unerlaubt ist. Denn das Urtheil über Gut und Schlecht muß feststehen (c. 20). Bei den Heiden ist es anders; was sie in den Spielen billigen, verwerfen und vermeiden sie im Leben; die Schauspieler, welche sie bewundern, halten sie für niedrig und verächtlich; ein Beweis ihrer Verkehrtheit, aber zugleich ein offenbares Verwerfungsurtheil (c. 21—22). Um wie viel gewisser ist, daß Gott, wie die Schauspieler, so auch ihr unnatürliches, darum lügnerisches und dem Gesetz direkt widersprechendes Thun und Treiben verwirft (c. 23).

Hat Tertullian im ersten Theil seiner Schrift das religiöse Moment hervorgehoben, so im zweiten das sittliche: was bei den Schauspielen geschieht, das ist sein Inhalt, widerspricht der christlichen Gesinnung und dem christlichen Leben.

Ehe er schließt, stellt er die hauptsächlichsten Motive zusammen, die einen Christen bestimmen sollten, sich von diesen Lustbarkeiten ferne zu halten. Theils hebt er schon Erwähntes noch einmal hervor, theils bringt er Neues bei. Es ist, als könnte er nicht fertig werden, die Unverträglichkeit der Spiele mit dem Christenthum einzuprägen. Ist alles Schauspiel teuflisch, daran erinnert er noch einmal, so hat ihm der Christ im Taufgelübde entsagt; Theilnahme daran ist Verleugnung selbst nach dem Urtheil der Heiden (c. 24). Bei einem Schauspiel wie ein Christ gesinnt sein ist unmöglich. Wie kann man im Theater an Gott denken, bei dem Wettrennen Frieden im Herzen bewahren, beim Anblick der Schauspieler sich an die Keuschheit, in der Tragödie an eine Weissagung, in der Komödie an einen Psalm erinnern (c. 25)? Er schreckt die Christen zurück durch Erwähnung einiger Vorfälle, die bewiesen, daß die Besucher der Schauspiele sich unter die Macht der Dämonen begäben (c. 26). Ihre Abneigung sucht er zu erregen, indem er sie erinnert, daß im Circus die Christenverfolgungen begannen, ihre Furcht, indem er zu bedenken gibt, daß Gott keinen Besuch übersieht. Selbst aus dem Einwand, daß es auch liebliche und einfache, ja ehrbare Schauspiele gebe, weiß er einen Grund gegen sie zu machen: Niemand mischt das Gift mit Galle, jeder mit Süßem (c. 27). Die Schauspiele sind dem Christenthum durchaus widersprechend, das ist der gemeinsame Gedanke. Wer sie besucht, vergißt das Christengelübde (c. 24) wie die Christengesinnung (c. 25), die Christenfreiheit (c. 26) wie die Christennoth (c. 27). Passend sind sie für die Heiden: ihnen gehört die Gegenwart mit ihrer Lust, für die Christen dagegen ist sie eine Zeit der Traurigkeit, welche sie zu verlassen wünschen (c. 28). Vergnügen gibt es auch für sie, jetzt christliche Erkenntniß und christliches Leben (c. 29) und einst das jüngste Gericht und die ewige Freude (c. 30).

An alle Christen wandte sich Tertullian mit dieser Schrift. Ausdrücklich redete er die Knechte Gottes überhaupt an, und dabei dachte er an die Katechumenen wie an die bereits Getauften [1]). Allein nur den ersteren wollte er eine neue Erkenntniß geben, die übrigen sollten in seinen Worten wieder finden, was sie selbst schon wußten. Nichts anderes wollte er sagen, als wovon die Kirche überzeugt war, und jeder Christ überzeugt sein sollte. Denn was er

1) Ib. c. 1: Dei servi, cognoscite, qui cum maxime ad Deum acceditis, recognoscite, qui jam accessisse vos testificati et confessi estis.

verlangte, forderte seiner Meinung nach der Glaube, die Wahrheit und die christliche Lebensordnung [1]). Es lag ihm etwas daran, daß man dies glaube. Drum vermied er selbst den Schein, als streite er mit Vernunftgründen; lieber berief er sich auf das von der Kirche verlangte Taufgelübde [2]). Hier fand er die Autorität, unter welche sich jeder zu beugen hatte. Wie weit war er davon entfernt, einen Rath oder eine menschliche Meinung aussprechen zu wollen: was er vertheidigte, war ein göttliches Gebot [3]). Darum suchte er einen Schriftgrund für das Verbot der Schauspiele, obgleich er das Verlangen nach ihm für überflüssig, für peinliche Gewissenhaftigkeit hielt.

Wer sieht nicht in dem allen das Bestreben, die eigene Persönlichkeit zurücktreten zu lassen? Tertullian wollte nichts sein als der Dollmetscher der kirchlichen Ueberzeugung, und er glaubte nichts anderes zu sein. Er sprach, weil seine Erkenntniß ihm ein Recht zu reden gab; denn er war im Stande die Einfältigen zu unterweisen und die Bedenklichen zu stärken [4]). Sein Eifer war es, der ihn nicht schweigen ließ; er wollte auf alle Weise suchen, die Knechte Gottes dem Herrn wohlgefällig zu machen [5]). Darum drängte er zur Entschiedenheit, zum Bruch mit allem Weltlichen [6]). Er konnte das thun, denn er hatte im Christenthum, in der Begeisterung für die

---

1) Ib. c. 1: Qui status fidei, quae ratio veritatis, quod praescriptum disciplinae inter cetera saecularium errorum etiam spectaculorum voluptates adimat, dei servi, cognoscite.

2) Ib. c. 4: Ne quis argumentari nos putet, ad principalem auctoritatem convertar ipsius signaculi nostri. Die Konjektur argutari halte ich für überflüssig. Vgl. de idol. 5.

3) Von den Heiden sagte er c. 1, sie dächten von der christlichen Enthaltsamkeit so, ut hoc consilio potius et humano prospectu, non divino praescripto definitum existimetur.

4) Vgl. c. 3.

5) Ib. c. 24: Quot adhuc modis perorabimus, nihil ex his, quae spectaculis deputantur, placitum deo esse aut congruens dei servis, quod domino placitum non sit?

6) Vgl. z. B. c. 25: Quale est enim de ecclesia dei in ecclesiam diaboli tendere? de caelo, quod aiunt, in caenum? illas manus, quas ad deum extuleris, postmodum laudando histrionem fatigare? ex ore, quo Amen in Sanctum protuleris, gladiatori testimonium reddere, ἀπ' αἰῶνος alii omnino dicere, nisi deo et Christo? C. 26: Nemo potest duobus dominis servire. Quid luci cum tenebris? quid vitae et morti?

Güter, welche die Kirche jetzt schon bot und für die Zukunft verhieß, volle Befriedigung gefunden [1]). Dem Heidenthume stand er stolz und fern gegenüber. Mit Ironie sprach er von der klugen Unwissenheit der Menschen [2]), mit Verachtung von der Verkehrtheit der Heiden [3]). Die rechte Gesinnung war ihm der Haß wider das Heidnische [4]). Deshalb machte eine scheinbare Annäherung der Heiden an christliche Gedanken eben so wenig Eindruck auf ihn, als die Schwäche seiner Mitchristen: in jener sah er nur Falschheit [5]), in dieser ein Zurücksinken auf den heidnischen Standpunkt [6]). Unerschütterlich stand er beiden gegenüber: er kannte kein Nachgeben; nur zum Zorn reizte es ihn, wenn er nicht der gleichen Entschiedenheit begegnete [7]). Während des Schreibens wurde sein Ausdruck heftiger; denn wie verschieden behandelte er die Christen, welche anderer Meinung waren als er. Im Anfang sprach er von ihnen, als den „Unseren", deren Glaube etwas zu einfältig oder zu bedenklich sei und deshalb einen Grund aus der heiligen Schrift verlange [8]). Später bezeichnete er sie als diejenigen, welche sich selbst schmeichelten, weil diese Enthaltung nicht ausdrücklich vorgeschrieben sei, als ob zu wenig auch über die Schauspiele gesagt wäre, wenn die Lüste der Welt verdammt werden. Etwas verächtlich sagte er: Ich meine, die

---

1) Ib. c. 29: Jam nunc si putas delectamentis exigere spatium hoc, cur tam ingratus es, ut tot et tales voluptates a deo contributas tibi satis non habeas neque recognoscas? C. 30: Quale autem spectaculum in proximo est adventus domini jam indubitati, jam superbi, jam triumphantis. . . Qualia illa sunt, quae nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascenderunt? Credo, circo et utraque cavea et omni stadio gratiora.

2) Ib. c. 2: Quam sapiens argumentatrix sibi videtur ignorantia humana.

3) Ib. c. 21: Ethnici, quos penes nulla est veritatis plenitudo. C. 22: Quanta perversitas! Amant quos multant etc.

4) Ib. c. 10: Oderis, Christiane, quorum (die scenischen Spiele) auctores (Bacchus und Venus, Apoll und die Musen ꝛc.) non potes non odisse. C. 27: Odisse debemus istos conventus et coetus ethnicorum.

5) Ib. c. 2: Jam vero nemo est, qui non hoc quoque praetendat etc.

6) Ib c. 24: Nonne eieramus et rescindimus signaculum rescindendo testationem ejus (das Taufgelübde durch Theilnahme an den Spielen)?

7) Vgl. c. 20 u. 29.

8) Ib. c. 3. Vgl. S. 15. Anm. 4.

allgemein genannten Lüste schließen die Vergnügungen ein, ebenso die allgemein verstandenen Vergnügungen beziehen sich insbesondere auf die Schauspiele [1]). Er drückte sich noch stärker aus. Wie nichtig, rief er aus, ja wie verzweifelt ist die Argumentation derjenigen, welche, ohne Zweifel um das Vergnügen nicht verlieren zu müssen, das Fehlen eines Verbotes vorschützen [2]). So drängte ihn die Erregung vorwärts. Begann er diese Schrift so zurückhaltend wie jene an die Märtyrer, so schloß er sie doch ganz anders. Die Fessel, welche er sich selbst angelegt hatte, vermochte er nicht zu tragen. Seine Individualität trat hervor, auch wo er es nicht wollte, und führte ihn zu einem Ende, das er nicht suchte. Insofern ist diese Schrift ein Abbild seines Lebens.

Daß er meinte, stets den Sinn der Kirche auszudrücken, war eine Täuschung. Er gieng weiter, als daß sie ihm überall hätte folgen können. Doch davon merkte er nichts; er lebte des Glaubens, daß er nicht mehr sage, als wovon jeder Christ überzeugt sein müßte. Der Gedanke, daß sein Urtheil und das der Kirche sich jemals widersprechen könnten, lag ihm ganz ferne.

Zu den größten Anstößen der Schauspiele rechnete Tertullian die dabei entfaltete Kleiderpracht der Frauen und Männer [3]). Damit berührte er einen Punkt, in dem heidnische Sitte und christliches Urtheil eben so entschieden auseinander giengen, wie bei den Schauspielen selbst. Denn der Luxus der damaligen Zeit überstieg alle Grenzen [4]); die Christen dagegen verlangten Einfachheit, Ernst auch in der Erscheinung. Wie oft wurde von ihnen der Tadel des weiblichen Luxus und der damit Hand in Hand gehenden Sitten-

1) Ib. c. 14: Qui sibi blandiuntur, quod non nominatim abstinentia ista praescripta sit, quasi parum etiam de spectaculis pronuntietur, cum concupiscentiae saeculi damnantur... Opinor generaliter nominatae concupiscentiae continent in se et voluptates; aeque generaliter intellectae voluptates specialiter et in spectacula disseruntur.

2) Ib. c. 20: Quam vana igitur, immo desperata argumentatio eorum, qui sine dubio tergiversatione amittendae voluptatis, obtendunt nullam ejus abstinentiae mentionem specialiter vel localiter in scripturis determinari, qua directo prohibeant, ejusmodi conventibus inseri servum dei.

3) Ib. c. 25: In omni spectaculo nullum magis scandalum occurret, quam ipse ille mulierum et virorum accuratior cultus. Ipsa consensio, ipsa in favoribus aut conspiratio aut dissensio inter se de commercio scintillas libidinum conflabellant. Nemo denique in spectacnlo ineundo prius cogitat, nisi videri et videre.

4) Vgl. Uhlhorn, der Kampf des Christenth. S. 73 f.

losigkeit wiederholt. Dem Uebermuth, der mit goldenem Schmuck getrieben wurde, stellte Tertullian [1]) die frühere Einfachheit gegenüber, der Genußsucht der Frauen und ihrer Geringschätzung der Heiligkeit der Ehe die altrömische Sittenstrenge. Und welches Bild entwarf vollends Clemens von den Frauen seiner Zeit. Um ihr Hauswesen kümmerten sie sich nicht [2]); ihre Einkünfte verwendeten sie nur zu ihrem Vergnügen, den größten Theil des Tags, sich zu putzen und zu schmücken [3]). In Sänften ließen sie sich von galli-

1) Apol. 6: Quonam illae leges abierunt sumptum et ambitionem comprimentes? . . . Video enim et centenarias coenas a centenis jam sestertiis dicendas, et in lances — parum est si senatorum et non libertinorum vel adhuc flagra rumpentium — argentaria metalla producta. . . Circa feminas quidem etiam illa majorum instituta ceciderunt, quae modestiae, quae sobrietati patrocinabantur. . . Ubi est illa felicitas matrimoniorum de moribus utique prosperata . . ? At nunc in feminis prae auro nullum leve est membrum, prae vino nullum liberum est osculum, repudium vero jam et votum est, quasi matrimonii fructus. De cult. fem. 1. 9: De brevissimis loculis patrimonium grande profertur. Uno lino decies sestertium inseritur. Saltus et insulas tenera cervix circumfert. Graciles aurium cutes kalendarium expendunt et sinistra per singulos digitos de saccis singulis ludit. Hae sunt vires ambitionis, tantarum substantiarum usuram uno et muliebri corpusculo baiulare. Vgl. Sen. ep. 95: Cum virorum licentiam aequaverint, corporum quoque virilium vitia aequaverunt. Non minus pervigilant, non minus potant, et oleo et mero viros provocant: aeque invitis ingesta visceribus per os reddunt et vinum omne vomitu remetiuntur: aeque nivem rodunt, solatium stomachi aestuantis. Libidine vero nec maribus quidem cedunt.

2) Clem. Paed. 3 p. 253: *Μετεσκεύασε τὰς γυναῖκας εἰς πόρνας ὁ προαγωγὸς οὗτος δράκων· οὐ γὰρ γυναικὸς ἀλλ' ἑταίρας τὸ φιλόκοσμον· αἳ τῆς παρὰ μὲν τοῖς ἀνδράσιν οἰκουρίας ὀλίγα φροντίζουσιν, λύσασαι δὲ τὰνδρὸς τὸ βαλάντιον ἐκτρέπουσι τὰς χορηγίας εἰς ἐπιθυμίας, ὡς πολλοὺς ἔχοιεν τοῦ καλαὶ δοκεῖν εἶναι μάρτυρας· καὶ τὴν πᾶσαν ἡμέραν κομμωτικῇ προσκαθεζόμεναι, ἀργυρωνήτοις σχολάζουσιν ἀνδραπόδοις. Καθάπερ οὖν ὄψον πονηρὸν ἡδύνουσι τὴν σάρκα· καὶ τὴν μὲν ἡμέραν κομμωτικῇ προστεθήκασι θαλαμευόμεναι, μὴ ἐλεγχθῶσιν ἀνθιζόμεναι· ἑσπέρας δὲ καθάπερ ἐκ φωλεοῦ πρὸς τὸν λύχνον τὸ νόθον τοῦτο προσέρπει κάλλος· συνεργεῖ γὰρ καὶ ἡ μέθη καὶ τὸ ἀμυδρὸν τοῦ φωτὸς πρὸς τὴν ἐπίθεσιν αὐτῶν· κτλ.* Vgl. p. 268 f.

3) Ib. 2. p. 210: *Αἱ δὲ ἀφραίνουσαι γυναῖκες, βάπτουσαι μὲν τὰς πολιάς, μυρίζουσαι δὲ τὰς τρίχας κτλ.* Vgl. 3. p. 290. 3. p. 271: *Αἱ δὲ ἔμπαλιν ἀπαιδευσίαν προτετιμήκασιν σωφροσύνης, τὰς ἑαυτῶν οὐσίας ἀπολιθοῦσαι εἰς τοὺς μαργαρίτας καὶ τὰς σμαράγδους τὰς Ἰνδικὰς· ναὶ μὴν καὶ εἰς τὰς ἐξιτήλους βαφάς κτλ.*

schen Sklaven umhertragen, nur um Aufsehen zu machen [1]). Wo man etwas sehen, wo man sich zeigen könnte, fehlten sie nicht; sie besuchten die Theater und öffentliche Aufzüge aller Art [2]). In den Tempeln fänden sie sich ein, um zu opfern und sich weissagen zu lassen. Aller Aberglaube hätte an ihnen Schülerinnen; Zaubertränke und Zauberspröche ließen sie sich von den Goeten lehren [3]) und verkehrten nur mit solchen, welche ihnen verliebte Geschichten erzählten und Leib und Seele durch ihr lügenhaftes Thun und Reden zu Grunde richteten [4]). Die gebildet sein wollten, beschäftigten sich damit, ausländische Vögel aufzuziehen oder ihre Schooßhündchen aus Malta zu pflegen; sie hätten ihr Vergnügen an mißgestalteten Menschen und ihren ungewöhnlichen Sprüngen. Die weiblichen Tugenden des Helfens, der Gatten- und Mutterliebe wären ihnen fremd. Ihre Männer achteten sie geringer als ihren Besitz, die im Hause geborenen Kinder gälten ihnen weniger als ihre Papageien und Regenpfeifer. Mitleid mit den Alten, mit Wittwen und Waisen kännten sie nicht [5]).

In nichts wird sich der tiefe Verfall des Heidenthums so deutlich offenbaren als in solcher Versunkenheit der Frauen. Denn an der Sittlichkeit der Frauen kann man die eines Volkes und einer Zeit überhaupt messen. In nichts zeigt sich deshalb auch die Macht des Christenthums so deutlich als in der Höhe, zu welcher es die

---

1) Ib. p. 269: *Οἱ δὲ τὰ φορεῖα εἰς ὕψος αἴροντες τῶν γυναικῶν καὶ φοράδην βαστάζοντες Κέλτοι πολλοί· ἔριθοι δὲ καὶ ταλασίαι καὶ ἱστοπονίαι καὶ ἡ γυναικωνῖτις ἐργάνη καὶ οἰκουρία οὐδαμοῦ· κτλ.*

2) Ib. p. 257: *Ἀεῖ αὐταῖς καὶ θεάτρου καὶ πόμπης καὶ πλήθους θεατῶν καὶ πλάνης ἐν ἱεροῖς καὶ τῆς ἐν τοῖς ἀμφόδοις διατριβῆς ὡς πᾶσιν αὐταῖς γίνεσθαι καταφανεῖς.*

3) Ib. p. 269 f.: *Περιφέρονται δὲ αὐταὶ ἀνὰ τὰ ἱερὰ ἐκθυόμεναι καὶ μαθευόμεναι, ἀγυρταῖς καὶ μητραγύρταις καὶ γραΐαις βωμολόχοις οἰκοφθορούσαις ὁσημέραι συμπομπεύουσαι· καὶ τοὺς παρὰ ταῖς κύλιξι ψιθυρισμοὺς γραϊκοὺς ἀνεχόμεναι φίλτρα ἄττα καὶ ἐπῳδὰς παρὰ τῶν γοητῶν ἐπ' ὀλέθρῳ γαμῶν ἐκμανθάνουσαι· καὶ τοὺς μὲν ἔχουσι τῶν ἀνδρῶν, τοῖς δέ ἔχονται, ἄλλους δὲ αὐταῖς οἱ μάντεις ὑπισχνοῦνται.*

4) Ib. p. 269: *Οἱ ψευδοποιοῦντες τὰς γυναῖκας διημερεύουσι μετ' αὐτῶν, μύθους ἐρωτικοὺς ἀδολεσχοῦντες καὶ τὸ σῶμα καὶ τὰς ψυχὰς αὐτῶν διακναίοντες ψευδεργίᾳ καὶ ψευδολογίᾳ.*

5) Ib. p. 271: *Ἀλλ' αἵ γε ἀστειότεραι τούτων ὄρνεις Ἰνδικοὺς καὶ ταῶνας Μηδικοὺς ἐκτρέφουσιν καὶ συνανακλίνονται τοῖς φοξοῖς παίζουσαι, σικιννίζουσαι, τέρασι γαννύμεναι· καὶ τὸν μὲν Θερσίτην ἀκούουσαι γελῶσιν. . . Καὶ χήραν μὲν παρορῶσι σωφρονοῦσαν, Μελιταίου πολλῷ*

Frauen erhob. Selbst Heiden konnten sich des Erstaunens über die Christinnen nicht erwehren [1]). Häuslichkeit, Einfachheit, Arbeitsamkeit zeichneten sie aus. Das Vertrauen des Mannes überließ dem Weibe die Sorge für das Hauswesen [2]). Der Name Hausfrau wurde wieder ein Ehrenname. Auch die kleinste Arbeit schien deshalb, weil sie dem Manne zu Liebe geschah, nicht zu gering [3]). Zurückgezogenheit galt als das den Frauen Geziemende. Die Versammlungen, in welchen man nur sehen und gesehen werden wollte, sollten von ihnen nicht besucht werden. Giengen sie aus, so hatten sie edlere Beweggründe: Besuch des Gottesdienstes oder der Kranken, die Pflicht der Freundschaft oder eine freiwillige Dienstleistung [4]). Jede Pracht wurde verworfen [5]), aber die innere, sittliche Schönheit um so höher gehalten [6]). Die Kleidung sollte einfach, nicht auffallend und frei, sondern anständig sein [7]). Welcher feine Sinn

---

διαφέρουσαν κυνιδίου· καὶ πρεσβύτην παραβλέπουσι δίκαιον, εὐπρεπέστερον, οἶμαι, τέρατος ἀργυρωνήτου· παιδίον δὲ οὐδὲ προσίενται ὀρφανὸν, αἳ τοὺς ψιττάκους καὶ τοὺς χαραδριοὺς ἐκτρέφουσαι· ἀλλὰ τὰ μὲν οἴκοι κυϊσκόμενα ἐκτιθέασι παιδία, τοὺς δὲ τῶν ὀρνίθων ὑπολαμβάνουσι νεοττούς.

1) Vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 145.

2) Clem. Paed. 3. p. 288: *Καλὸν μὲν οὖν ταῖς γαμέταις πεπιστευκότας αὐταῖς σφῶν τοὺς ἄνδρας τὴν οἰκουρίαν αὐταῖς ἐπιτρέπειν βοηθοῖς εἰς τοῦτο δεδομέναις.*

3) Ib. p. 283: *Καὶ τῷ μύλῳ προσελθεῖν οὐκ αἰσχρὸν αὐτάς· οὐδὲ μὴν περὶ τὸ ὄψον ἀσχολεῖσθαι, ὅπως θυμηρὲς ᾖ τἀνδρί, ὄνειδος οἰκούρῳ γαμέτῃ καὶ βοηθῷ.*

4) Tert. d. cult. f. 2, 11: Nec templa circumitis, nec spectacula postulatis, nec festos dies gentium nostis. Propter istos enim conventus et multum videre ac videri omnes pompae in publicum proferuntur, aut ut luxuria negotietur, aut gloria insolescat. Vobis autem nulla procedendi causa non tetrica. Aut imbecillus aliqui ex fratribus visitatur, aut sacrificium offertur, aut dei sermo administratur. Quidvis horum gravitatis et sanctitatis negotium est, cui opus non sit habitu extraordinario et composito et soluto. Ac si necessitas amicitiarum officiorumque gentilium vos vocat, cur non vestris armis indutae procedatis?

5) Clem. a. a. O. p. 288: *Καθάπερ οὖν ὠκύπτερα περικοπτέον τῶν γυναικῶν τὰ χρήματα τὰ τρυφητικὰ, χαυνότητας ἀβεβαίους καί κένας ἐμποιοῦντα ἡδονάς.*

6) Ib. 2. p. 243: *Χρὴ εἶναι κοσμίας ἔνδοθεν καὶ τὴν ἔσω γυναῖκα δεικνύναι καλήν· ἐν μόνῃ γὰρ τῇ ψυχῇ καταφαίνεσθαι καὶ τὸ κάλλος καὶ τὸ αἰσχρός.*

7) Ib. 3. p. 288: *Συστέλλειν χρὴ τὰς γυναῖκας κοσμίως καὶ περι-*

spricht sich aus, wenn gefordert wurde, sie solle dem Alter und Stand, der Figur und der Beschäftigung angemessen sein [1]). Von Gegenständen des Schmucks wurde höchstens ein goldener Siegelring erlaubt, aber nur um seines Gebrauchs willen [2]). Eine höhere Welt erschloß sich den christlichen Frauen und Jungfrauen durch die Kenntniß der heiligen Schrift [3]). Der Unterschied zwischen Mann und Weib wurde ausgeglichen: man war der Ueberzeugung, daß wie die Männer, so auch die Frauen Tugend zu erzeigen hätten, weil die gleiche Gnade beiden das gleiche Heil gewähre [4]).

Doch begann der Luxus auch bei den Christen einzudringen. Tertullian klagt, daß man kaum mehr einen Unterschied zwischen christlichen und heidnischen Frauen wahrnehme [5]). Hauptsächlich gegen die vornehmen Christinnen erhob er seine strafende Stimme: sie wollten vom Genuß ihres Reichthums nichts missen und heiratheten deshalb lieber Heiden als Christen [6]), weil sie fürchteten

---

σφιγγεῖν αἰδοῖ σώφρονι, μὴ παραῤῥύωσι τῆς ἀληθείας διὰ χαυνότητα. Tert. a. a. O. Magnificetur (Deus) in corpore per pudicitiam, utique et per habitum pudicitiae competentem.

1) Clem. ib. p. 287: *Ἔστων δὲ αἱ ἐσθῆτες ἁρμόζουσαι ἡλικίᾳ, προσώπῳ, τύποις, φύσει, ἐπιτηδεύμασιν.*

2) Ib. p. 287: *Δίδωσιν οὖν αὐταῖς δακτύλιον ἐκ χρυσίου· οὐδὲ τοῦτον εἰς κόσμον, ἀλλ' εἰς τὸ ἀποσημαίνεσθαι τὰ οἴκοι φυλακῆς ἄξια, διὰ τὴν ἐπιμέλειαν τῆς οἰκουρίας.*

3) Tat. or. ad Graec. 33: *Πᾶσαι δὲ αἱ παρ' ἡμῖν σωφρονοῦσι καὶ περὶ τὰς ἡλακάτας αἱ πάρθενοι τὰ κατὰ Θεὸν λαλοῦσι ἐκφωνήματα τῆς παρ' ὑμῖν παιδὸς* (Sappho) *σπουδαιότερον.*

4) Clem. a. a. O. 1. p. 103: *Σφᾶς αὐτοὺς ἐπιδῶμεν κυρίῳ . . . τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς εἶναι νενοηκότες. Εἰ γὰρ ἀμφοῖν ὁ θεὸς εἷς, εἷς δὲ καὶ ὁ παιδαγωγὸς ἀμφοῖν, μία ἐκκλησία, μία σωφροσύνη, αἰδὼς μία, ἡ τροφὴ κοινή, γάμος συζύγιος, ἀναπνοή, ὄψις, ἀκοή, γνῶσις, ἐλπὶς, ὑπακοή, ἀγάπη, ὅμοια πάντα. ὧν δὲ κοινὸς μὲν ὁ βίος, κοινὴ δὲ ἡ χάρις, κοινὴ δὲ καὶ ἡ σωτηρία, κοινὴ τούτων καὶ ἡ ἀγάπη καὶ ἡ ἀγωγή.*

5) De cult. fem. 2, 1: Pleraequae . . . ingrediuntur . . . eandem superficiem incessu circumferentes quam feminae nationum. Vgl. c. 11.

6) Ad ux. 2, 8: Quam hujus amentiae (Verheirathung mit einem Heiden) causam detineam, nisi fidei imbecillitatem pronam semper in concupiscentias saecularium gaudiorum? Quod quidem plurimum in lautioribus deprehensum est. Nam quanto dives aliqua est et matronae no-

im Hause eines christlichen Gatten weniger Freiheit zu haben. Die Einzelheiten, welche Tertullian anführt, lassen erkennen, wie berechtigt sein Vorwurf war, daß der Unterschied zwischen Christinnen und Heidinnen fast verwischt sei; auch die ersteren legten nicht nur Werth auf den Besitz von kostbaren Kleidern, von Gold und Edelsteinen [1]), sondern selbst der Gebrauch der Schminke und des Stibiums war ihnen nicht fremd; das Färben der Haare und die seltsamsten Haarfrisuren kamen auch bei ihnen vor [2]).

Aehnliche Gründe, wie sie für den Besuch der Schauspiele geltend gemacht wurden, brachte man hier vor. Aus an sich richtigen Sätzen wurden zu weit gehende Folgerungen gezogen, wie wenn man sagte: Gott sehe das Herz an, also sei es gleichgiltig, wie man erscheine [3]). Man hört die sittliche Lauheit, die sich alles möglichst leicht macht, wenn die Aeußerung gethan wurde, sich vor fleischlicher Versündigung hüten sei alles, was zur Keuschheit gehöre [4]). Andere entschuldigten ihre Theilnahme am heidnischen Luxus damit, daß sie sagten, eine Frau müsse suchen, ihrem Ehegemahl zu

---

mine inflata, tanto capaciorem domum oneribus suis requirit, ut campum in quo ambitio decurrat. Sordent talibus ecclesiae. Difficile in domo dei dives, ac si quis est, difficile caelebs. Quid ergo faciant? Unde nisi a diabolo maritum petant idoneum exhibendae sellae et mulabus et cinerariis peregrinae proceritatis? Christianus ista etiam dives fortasse non praestet.

1) Dies ergibt sich aus den Vermahnungen Tertullian's in der Schrift d. cult. fem. Man vgl. z. B. 2, 9: Quamobrem erga vestitum quoque et reliqua compositionis vestrae impedimenta perinde vobis curanda est amputatio et decussio redundantioris nitoris. C. 10: Aurum, cujus vos gloria occupat.

2) Ib. c. 5: In illum (Gott) delinquunt, quae cutem medicaminibus urgent, genas rubore maculant, oculos fuligine porrigunt. . . Credite, quomodo praecepta dei custodietis, lineamenta ejus in vobis non custodientes. C. 6: Video quasdam capillum croco vertere. C. 7.: Quid crinibus vestris quiescere non licet, modo substrictis, modo relaxatis, modo suscitatis, modo elisis?

3) Ib. c. 13: Aliqua fors dicet: Non est mihi necessarium hominibus probari, nec enim testimonium hominum requiro; deus conspector est cordis.

4) Ib. c. 1: Pleraeque . . . aut ignorantes simpliciter aut dissimulantes audaciter ita ingrediuntur, quasi pudicitia in sola carnis integritate et stupri aversatione consistat.

gefallen [1]), oder die Gaben, die Gott gegeben habe, dürfe man auch gebrauchen [2]).

Was Tertullian sah und hörte, bewog ihn, eine Ermahnungsschrift an die Frauen zu beginnen, die jetzt gewöhnlich als das erste Buch de cultu feminarum bezeichnete Schrift [3]).

Die Aehnlichkeit der Anlage mit der Schrift über die Schauspiele fällt sofort auf. Dort wurden die Schauspiele als verwerflich erwiesen, indem ihr Zusammenhang mit dem Götzendienst und dadurch mit dem Dämonenthum gezeigt wurde. Die vorliegende Schrift beginnt, nachdem im Eingange die Pflicht der Frauen zu einer Tracht der Buße begründet worden ist (c. 1), mit dem Satze, daß der weibliche Putz eine Erfindung der gefallenen Engel und deshalb verwerflich sei. Ihn gebrauchen heißt in Gemeinschaft mit denen treten, welche die Christen richten werden, und denen sie in der Taufe entsagt haben (c. 2). Konnte sich Tertullian dort auf heidnische Schriften berufen, so stand ihm hier ein von den meisten Christen als heilige Schrift anerkanntes Buch, das des Henoch, zu Gebote. Weil es von einzelnen nicht angenommen wurde, bemüht er sich, seinen Gebrauch zu rechtfertigen (c. 3). Aber wie er sich dort an dem Nachweis des historischen Zusammenhangs der Spiele mit dem Götzendienst nicht genügen ließ, sondern in den Kern der Sache zu dringen suchte, so verfährt er auch hier. Aehnlich wie de spect. 14 wendet er sich mit dem 4. Kapitel zu einer Prüfung der Beschaffenheit der Dinge selbst. Den Plan, den er hat, gibt er ausdrücklich an: er will zeigen, daß sich schmücken und sich herausputzen unchristlich ist. Zu dem Schmuck rechnet er Gold, Silber, Edelsteine, köstliche Kleider; zu dem Putz die sorgfältige Pflege der

---

1) Ib. 1 c. 4: Securae estote: uxor nulla deformis est marito suo. Satis placuit, cum electa est, seu forma seu moribus commendata. Ne qua vestrum putet, si temperaverit a compositione sui, odium et aversionem maritorum prosecuturam.

2) Tertullian erinnert 1, 8 an das, was er de spect. 2 gesagt hat. Vgl. oben S. 16.

3) Sicher ist, daß de cult. fem. 1 nach de spect. geschrieben ist. Vgl. oben Anm. 3. S. 16. Nach der Art wie c. 8 das Buch über die Schauspiele erwähnt wird, das über den Götzendienst aber unerwähnt bleibt, darf man annehmen, daß de cult. fem. 1 vor de idol. geschrieben ist. Die Stelle lautet: Nam et omnes istae profanae spectaculorum saecularium voluptates, sicut de illis suum volumen edidimus, ipsa etiam idololatria ex rebus dei constat.

Haare, der Haut u. dgl. Dort findet er Ambition, hier Prostitution, das Gegentheil dessen, was von christlichen Frauen erwartet wird, Demuth und Keuschheit.

Wie er bei den Schauspielen jede Art derselben einzeln betrachtete, so hier jedes der zum Schmuck gerechneten Dinge. Der Gang ist jedesmal fast der gleiche. Daß diese Dinge an sich und im Vergleich mit anderen werthlos seien, wird durch Untersuchung ihres Ursprungs und ihres Nutzens nachgewiesen. Werth gewinnen sie nur durch ihre Seltenheit. Sie erregt die Lust, sie zu eigen zu haben, und diese steigert sich zur Begierde nach ungemessenem Besitz. Dies ist die Ambition (c. 5—9). Hier bricht das Buch ab. Der versprochene Nachweis, daß der Putz nichts als Prostitution sei, fehlt. Die Schrift ist also unvollendet.

Was hinderte Tertullian an der Vollendung seines Werkes? Daß es ein äußerer Grund war, ist bei einer so langen Schriftstellerlaufbahn, wie der seinen, wenig wahrscheinlich. Vielleicht darf man ein Urtheil des Verfassers über sein Werk darin finden, daß er es liegen ließ. Empfand er keine Befriedigung über das, was es geworden war? Es läßt sich nicht leugnen, daß es wenig ansprechend ist. Zwar die glänzende Darstellungsgabe Tertullians zeigt sich auch in ihm, seine Fähigkeit anschaulich zu schildern, seine Kraft im Gebrauch der Ironie. Allein die Klarheit und Fülle des Gedankens vermißt man bisweilen. Wie wenig durchsichtig ist das erste Kapitel. Der gewundene Satz, mit dem es beginnt, ist wie ein Zeugniß dafür, daß der Gedanke sich noch nicht geklärt hatte. Ebensowenig genügt der Nachweis, daß Gold, Silber und Edelsteine werthlose Dinge sind. Tertullian schätzt sie nach dem Nutzen, den sie den Menschen bringen. Die niedrigste Auffassung von Nutzen tritt zu Tage: nur das ist nützlich, was dem Menschen zur Erhaltung des Lebens dient. Das Eisen wird für werthvoller als das Gold erklärt, weil es dem Menschen am nöthigsten ist; die Edelsteine sind werthlos, weil man keine Häuser daraus bauen kann, und die Perlen, weil man die Perlenmuscheln nicht essen kann wie die Austern.

Das Bestreben, den Frauen freundlich die Hand zu bieten, hatte Tertullian ohne Zweifel. Er nannte sie seine geliebten Schwestern, Mägde Gottes [1]). Allein diese Absicht vergaß er bei der Ausführung.

1) C. 1; c. 4: Jam hinc prospicias, dei ancilla, quid ex his disciplinae tuae conveniat, quae de diversis institutis censearis, sc. humilitatis et castitatis.

Bis zur Verachtung des weiblichen Geschlechts steigern sich seine Worte. Gleich im Beginn fährt er die Frau an[1]): Du bist die Thüre des Teufels, du hast jenen Baum entsiegelt, du bist es, die das göttliche Gesetz zuerst verlassen hat, du hast jenen berathen, welchen der Teufel nicht anzugreifen vermochte. Auch die Schuld an dem Falle der Engel schreibt er Frauen zu, damit auch diese Schmach das Weib treffe[2]). Wie blickt er auf sie herab, wenn er von den Edelsteinen sagt, sie haben keinen Werth, als das Erstaunen der Weiber hervorzurufen[3]). Auch aus dem letzten Satz des Buches spricht Geringschätzung[4]). Die ganze Schrift macht diesen Eindruck, wenn man auch sieht, daß er nicht beabsichtigt war.

Wie vorsichtig vermied Tertullian in der Schrift über die Schauspiele sein subjektives Urtheil hervortreten zu lassen. Hier bewegte er sich freier. Er berief sich auf das Buch Henoch, obgleich er wußte, daß es nicht allgemein anerkannt war. Die Möglichkeit, daß es eine echte Schrift jenes Urvaters sein könnte, genügte ihm, um es zu gebrauchen. Und diese Möglichkeit meinte er dargethan zu haben mit einigen kühnen Aussprüchen[5]). Viel offenkundiger tritt es hervor, daß Tertullian spricht und nicht die Kirche, obgleich er auch jetzt nichts anderes sagen will, als was der Glaube fordert[6]).

---

1) C. 1: In doloribus et anxietatibus paris, mulier, et ad virum tuum conversio tua, et ille dominatur tui. Et Evam te esse nescis? Vivit sententia dei super sexum istum in hoc saeculo; vivat et reatus necesse est. Tu es diaboli ianua, tu es arboris illius resignatrix, tu es divinae legis prima desertrix, tu es quae eum suasisti, quem diabolus aggredi non valuit. Tu imaginem dei, hominem, tam facile elisisti. Propter tuum meritum, i. e. mortem, etiam filius dei mori habuit.

2) C. 2: Nam et illi qui ea constituerunt damnati in poenam mortis deputantur, illi sc. angeli qui ad filias hominum de coelo ruerunt, ut haec quoque ignominia feminae accedat.

3) C. 6: Solum hunc mulierum stuporem aedificare noverunt.

4) C. 9. Vgl. S. 25. Anm. 1.

5) C. 3: Scio scripturam Enoch . . non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Judaicum admittitur. Opinor, non putaverunt illam ante cataclysmum editam post eum casum orbis omnium rerum abolitorem salvam esse potuisse. . . Sine dubio potuit Noë in praedicationis delegatione successisse. . . Proinde potuit abolefactam eam violentia cataclysmi in spiritu rursus reformare. . . Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino rejiciendum est, quod pertineat ad nos.

6) C. 1: Si tanta in terris moraretur fides, quanta merces ejus ex-

Die Schrift gerieth anders, als sie nach seinem Gedanken werden sollte.

Bemerkte Tertullian dies selbst, so erklärt sich, daß er in der Mitte abbrach, um eine neue Bearbeitung des Gegenstandes zu beginnen. Wir besitzen diese in der Schrift, welche man als das zweite Buch de cultu feminarum zu zählen pflegt [1]).

Es ist eine selbstständige Schrift, die ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet, wie sie sich auch nirgends als Fortsetzung einer andern gibt [2]). Ihr Inhalt greift über den des ersten Buchs hinaus, doch nur so, daß der dort aufgestellte Plan, wenn auch verändert ausgeführt wird. Während dort Tertullian mit dem begann, was er zum Schmuck rechnete, und dann den Putz folgen lassen wollte, geht er hier den umgekehrten Weg. Dies ist erklärlich; denn offenbar ist das Auffallendere der kostbare Schmuck der Frauen, das Verwerflichere der Mißbrauch des eigenen Leibes zum Dienst der Eitelkeit. Auf jenen wird sich deshalb zuerst das Augenmerk richten; dagegen wird dieser bei wiederholter Betrachtung an die Spitze treten. Achtet

spectatur in coelis, nulla omnino vestrum . . . laetiorem habitum, ne dicam gloriosiorem appetisset.

1) Bei dem Verhältniß des zweiten Buchs zum ersten ist es nicht wahrscheinlich, daß ihre Abfassung weit auseinander liege. Deshalb ist kaum zu glauben, daß de cult. fem. 2 erst nach den apologetischen Schriften, unmittelbar vor Tertullian's Uebertritt zum Montanismus geschrieben sei (Uhlhorn, fundam. chronol. Tertull. S. 63). Das Montanaisirende des Inhalts ist kein Beweis; denn Tertullian geht nicht weiter als in den bisherigen Schriften; er führt auch hier den Satz aus, daß die Welt und das Weltliche des Satans und deshalb von den Christen zu meiden sei Aus der Art wie c. 7 die Verschleierung erwähnt wird, sieht man, daß ein Streit über sie noch nicht entstanden war; denn sonst würde Tertullian den Widerspruch gegen sie sicherlich nicht unerwähnt gelassen haben. Er sagt aber nur: Frustra laboratis ornatae videri, frustra peritissimos quosque structores capillaturae adhibetis. Deus vos velari jubet. Das vorliegende Buch ist also vor de orat. verfaßt.

2) Hesselberg (a. a. O. S. 53 f.) sieht das Verhältniß der beiden Bücher anders an. Allein, wenn sich durch das von ihm Vorgebrachte auch einigermaßen die Gestalt des zweiten Buchs erklärt, so doch nicht die des ersten. Denn nirgends deutet Tertullian an, daß er seinen Stoff auf zwei Bücher vertheilen wolle; vielmehr ist man nach c. 4 berechtigt, eine ununterbrochene Darstellung zu erwarten. Wie unwahrscheinlich ist auch die Absicht einer Theilung bei dem geringen Umfang der Schrift. Man wird also zugeben müssen, daß das erste Buch nicht bietet, was es verspricht, und das zweite mehr enthält, als man von einer zweiten Hälfte erwarten kann, d. h. daß das erste Buch nicht vollendet, und das zweite eine Neubearbeitung des Gegenstands ist.

man auf das, was Tertullian sonst noch umgestaltete, so findet die Vermuthung, daß er an dem und jenem selbst wenig Gefallen hatte, ihre Bestätigung. Der Nachweis, daß die Gegenstände des weiblichen Putzes werthlos und unnütz seien, fällt weg; die breite Ausführung, daß die gefallenen Engel ihre Erfinder sind, wird bedeutend verkürzt. Und wie verändert ist der Ton! Mehr als in irgend einer anderen Schrift tritt das Bestreben Tertullian's hervor, demüthig und bescheiden zu reden. Den Letzten von allen, oder den Aermsten nennt er sich selbst [1]; er erbittet sich von Gott die Erlaubniß, einen Tadel aussprechen zu dürfen, da er selbst in allem zu tadeln sei [2]. Nur sein Recht als Mitknecht und Bruder der Frauen gibt ihm den Muth, zu ihnen zu reden [3]. Absichtlich behandelt er sie, fast möchte man sagen, zuvorkommend. Er kann sich nicht genug thuen in freundlichen Worten; das zeigt gleich der Beginn der Zuschrift [4]; sie ist ganz durchzogen von liebevollen und ehrenden Anreden und Bezeichnungen [5]. Dem entspricht, daß jener herbe und rauhe Eingang durch einen anderen ersetzt wird, in welchem sich Tertullian nur auf thatsächliche Verhältnisse beruft; und auch sie erklärt er möglichst mild: nicht allen, die heidnisch leben, will er vorwerfen, daß sie in Frechheit nachlässig, er hält es für möglich, daß sie in Einfalt unwissend sind [6]. Absichtlich stellt er Männer und Frauen neben einander, auch wo es die Sache nicht forderte: das Heil nicht dieser allein, sondern auch jener liegt in der Beweisung der Schamhaftigkeit [7]. Daß auch sie sich mancher Dinge enthalten müssen, vergißt er nicht zu erwähnen [8]. Er hätte kaum

1) De cult. fem. 2, 1: Quo jure deputor vobiscum postremissimus equidem, eo jure coservitii et fraternitatis audeo ad vos facere sermonem. C. 7: Utinam miserrimus ego in illa die Christianae exultationis vel infra calcanea vestra caput elevem.

2) C. 1: Quod ipsum mihi utique reprehendendo in omnibus reprehendere deus permittat.

3) Ib. Vgl. Anmerkung 1.

4) Ib.: Ancillae dei vivi, conservae et sorores meae.

5) Ancillae dei c. 1. 11. Sanctae feminae c. 3. 7. Benedictae c. 5. 9. 13. Sacerdotes pudicitiae c. 12. Sapientiae filiae c. 6.

6) C. 1: Aut ignorantes simpliciter aut dissimulantes audaciter.

7) Ib.: Ea salus nec feminarum modo, sed etiam virorum in exhibitione praecipue pudicitiae est.

8) C. 8: An et nobis quaedam respectu obeundae gravitatis propter metum debitum deo detrahuntur? Siquidem et viris propter feminas ut feminis propter viros vitio naturae ingenita est placendi voluntas etc.

nöthig, zu bemerken, daß man ihn nicht für einen Feind des weiblichen Geschlechts achten solle [1]).

Die Absicht, Maß zu halten, liegt in dem Allen. Nicht minder spricht sie sich aus, wenn Tertullian betont, daß er nicht eine wilde und wüste Art empfehlen will [2]), wenn er die Schönheit nicht anklagt, sondern als ein Glück des Körpers, als eine Zugabe der göttlichen Schöpferkunst rühmt [3]). Für sich allein betrachtet kann auch diese Schrift übertrieben erscheinen; neben der älteren ist sie gemäßigt.

Ein Anlehnen an den Plan einer anderen Schrift ist nicht mehr zu bemerken; die Gedanken sind aneinander gereiht, wie es der Fortschritt der Sache verlangte. Wenn neben ihr auch die erste, unvollendete Schrift auf uns gekommen ist, so erklärt sich dies vielleicht so, daß Tertullian in seiner späteren Zeit an ihren Mängeln, wie an dem harten Urtheil über die Frauen, an dem Subjektiven der Schrift überhaupt, weniger Anstoß nahm, und sie deshalb herausgab, wie sie eben war. Er vollendete sie nicht; denn was er noch zu sagen vorgehabt hatte, war in dem zweiten Buch über den Schmuck der Frauen schon ausgesprochen.

Sein Inhalt ist folgender: In der Einleitung rechtfertigt Tertullian, daß er schreibt. Als Mitknecht und Bruder der Frauen hat er ein Recht sie anzureden; seine Liebe treibt ihn an; denn das Heil der Frauen liegt ihm am Herzen. Es fordert Reinheit und Keuschheit. Doch nicht hierüber will er schreiben; denn die göttlichen Gebote, welche diese Tugenden verlangen, genügen; sondern über das, was damit zusammenhängt: wie eine Christin auftreten soll. Denn darüber sieht er Irrthum verbreitet. Viele beschränken die Reinheit auf Freiheit von Unzucht und leben den Heidinnen gleich in Luxus und Eitelkeit. Das ist heidnische Keuschheit. Sie ist immer unvollkommen; die der Christen dagegen soll vollkommen sein, und muß sich deshalb in allem von jener unterscheiden (c. 1).

So begrenzt Tertullian genau, wovon seine Schrift handeln soll, und begründet, warum gerade davon, indem er zugleich den

1) Ib.: Videlicet nunc vir ut sexu aemulus feminas a suis depello.

2) C. 5: Haec utique non in crudam in totum et ferinam habitudinem insinuanda vobis suggeruntur nec de bono squaloris et paedoris suademus, sed de modo et cardine et justitia corporis excolendi.

3) C. 2: Etsi accusandus decor non est, ut felicitas corporis, ut divinae plasticae accessio, ut animae aliqua vestis bona, timendus est tamen etc.

scheinbar geringfügigen Gegenstand derselben in Verbindung setzt mit einer Grundforderung des christlichen Lebens.

An die Spitze des zweiten Kapitels stellt er den Satz, welcher seine ganze Meinung ausdrückt: Eine Christin darf nicht erstreben, sondern muß sich scheuen zu gefallen. Er wird auf doppelte Weise begründet: im Blick auf diejenige, welche zu gefallen wünscht, durch den Hinweis auf den Zusammenhang dieses Wunsches mit der Lüsternheit, dann im Blick auf den, welchem sie gefallen will, durch die Erinnerung an die Versuchung, in die sie ihn führt. Hieraus ergibt sich die Folgerung, daß nicht allein die erlogene Schönheit geflohen werden muß, sondern auch die natürliche vernachlässigt.

Wie es Tertullian liebte, verläßt er im dritten Kapitel freiwillig diese Position. Aber indem er einzeln nennt, was alles, wie er nun zugeben will, die Schönheit nicht sein soll, führt er damit noch einmal zu Gemüthe, daß sie dies alles wirklich sei. Doch ihm soll der Satz genügen, daß sie den Mägden Gottes [1]) nicht nöthig ist. Denn die Frucht der Schönheit ist die Ueppigkeit. Und sagt man, daß man sich ohne diese und in aller Keuschheit der Schönheit des Leibs als eines Gutes rühmen könne, so soll einem Christen das Rühmen überhaupt, am meisten das über das Fleisch fremd sein. Auch von dieser Seite also kommt Tertullian zu der Behauptung, daß Schönheit für den Christen bedeutungslos ist: wer sie nicht hat, soll sie verschmähen, wer sie hat, vernachlässigen.

Noch um einen Schritt weicht er zurück (c. 4). Er will davon absehen, daß seine Leserinnen Christinnen sind: als Frauen sollen sie ihren Männern allein gefallen. Diese aber verlangen nicht Schönheit, sondern Keuschheit. Sind sie Heiden, so wird die Pflege der Schönheit sie nur argwöhnisch machen.

Nun aber zieht er die Grenzlinie nach der anderen Seite hin. Nicht Schmuz, sondern das Maß in der Pflege des Körpers, einfache und hinreichende Reinheit will er empfehlen, wie sie dem Herrn gefällt (c. 5).

Dieser Gedanke bietet den Uebergang zu einer neuen Entwickelung. Am Herrn versündigen sich diejenigen, welche Schönheitsmittel gebrauchen; sie tadeln dadurch seine Schöpfung und ihn und fügen seinem Werke das des Satans hinzu. Dergleichen Scheinwesen darf ein Christ nicht kennen. Er würde sich dadurch in Wi-

1) Die Worte angelis Dei scheinen mir so wenig in den Zusammenhang zu passen, daß ich vermuthe, sie seien ein alter Schreibfehler für ancillis Dei.

derspruch mit dem setzen, was er sein soll. Energisch wird dieser Gedanke betont. Noch mehr steigt die Wärme im 6. und 7. Kapitel, wo von dem allgemeinen Satze Anwendung auf die Haartracht gemacht wird. Eine Menge Gründe der verschiedensten Art führt Tertullian an: er appellirt an den Nationalstolz der Römerinnen; neben religiöse Gründe stellt er die Sorge für die Gesundheit; die Unnatur der Mode hebt er hervor, und dem Ekel vor den gebrauchten Dingen gibt er Ausdruck, als Verspottung der Worte Christi Matth. 6, 27 stellt er das unsinnige Thun der putzsüchtigen Frauen dar.

In bitteren, sarkastischen Worten spricht er. Doch, wie wenn er sich besänne und sich vor Leidenschaft hüten wollte, macht er sich selbst den Einwand, vielleicht sage er, ein Mann, dies, um als ein Feind des weiblichen Geschlechts es aus seinem Gebiete zu vertreiben. Wie weit er davon entfernt sei, möge man daraus ersehen, daß er offen ausspreche, auch den Männern gälten ähnliche Verbote. Ihnen gezieme die sittliche Würde, ohne welche die Reinheit nicht sein kann; sie verlange Ernst in der ganzen Erscheinung des Mannes (c. 8).

Tertullian wendet sich nun zur Besprechung dessen, was er in der ersten Schrift zum Schmuck rechnete. Um der ganzen Erscheinung willen muß man auch auf die Kleidung achten. Die Pracht dient der Ueppigkeit, sie soll die Schönheit erhöhen oder ersetzen. Deshalb muß der Christ sie vermeiden oder möglichst beschränken. Dies gilt auch den Reichen um der christlichen Demuth willen. Man darf das Seine allerdings gebrauchen, aber in Gedanken an die Worte des Apostel Paulus 1. Kor. 7, 29. Das den Christen Geziemende ist Enthaltung. Wie viele der Ehe, dem Genuß mancher Speisen entsagen, so sollen die reichen christlichen Frauen ihren Reichthum ungebraucht lassen. Dazu mahnt die Gegenwart, die Endzeit der Welt (c. 9). Blickt man auf die Gegenstände des Putzes, so sind sie nicht göttlich; denn sie sind unnatürlich; ihr Werth stammt aus ihrer Seltenheit, ihren Gebrauch lehrten die gefallenen Engel, deren Verdammniß Gottes Urtheil zeigt.

Aehnlich wie oben weicht Tertullian zurück; er nimmt den Gedanken als möglich an, daß Gott ihre Anwendung erlaubt habe. Aber er thut es nur, um die Forderung der Enthaltung desto fester zu begründen: Gott hat die Absicht, die Enthaltsamkeit der Christinnen durch die Erlaubniß zu prüfen (c. 10). Er sieht dann ab von der Frage, ob der Putz erlaubt sei oder nicht, indem er die

Behauptung aufstellt, daß er bei Christinnen zwecklos ist. Sie kennen die Gelegenheiten nicht, bei welchen er gezeigt wird. Was sie aus dem Hause führt, ist ernst; dem soll ihr Auftreten entsprechen. Müssen sie mit Heiden verkehren, so geziemt ihnen um so mehr die den Christen eigenthümliche Waffenrüstung. Der Einwand, der von einer auffälligen Unterscheidung von den Heiden üble Nachreden für das Christenthum fürchtete, ist für Tertullian werthlos. Eine solche Rede steht ihm fast gleich mit der unsinnigen, man dürfe sich auch nicht dadurch von den Heiden unterscheiden, daß man Sünden läßt. In Wahrheit ist es kein Vorwurf, für ärmlich zu gelten, wenn man reich ist in Christo (c. 11). Nur dies muß man wünschen, vor berechtigten Nachreden bewahrt zu bleiben. Ihnen setzt sich eine schamhafte Frau aus, welche die Kleidung der Unzüchtigen trägt, Auch der Schein der Schamlosigkeit muß vermieden werden (c. 12). Man kann nicht sagen, daß das Urtheil der Menschen werthlos und nur nach dem Gottes zu fragen sei; denn Gott hat befohlen, daß die Christen ihr Licht leuchten lassen. Der Wunsch sich zu offenbaren liegt im Wesen des Guten. Denn erst indem es erscheint, erreicht es seine Völligkeit. Alles durchdringen muß die Schamhaftigkeit, damit sie dem Glauben entspreche, der immer festgehalten werden muß. Dies führt zu der Erinnerung an den Kampf des Glaubens in der Gegenwart, und die Schrift kann mit dem Hinweis darauf schließen, daß die Einfachheit die Bereitung für ihn, und die weibliche Tugend der schönste Schmuck der Frau vor Gott sei (c. 13).

Dies der Gang der zweiten Schrift. Er zeigt, mit wie viel größerer Freiheit hier Tertullian seinen Stoff beherrschte, als in der ersten. Ein Gedanke schließt sich an den andern, wie die Blätter einer Knospe, während dort eine fast dürre Ebenmäßigkeit statt hatte.

Fragt man nach dem Grundgedanken der Schrift, so ist es dieser: Alles Heidnische soll überwunden und entfernt werden; das Christenthum soll das ganze Leben bis zu den geringsten Aeußerlichkeiten bestimmen, so daß die Erscheinung der Christen durchaus dem entspricht, was sie sind. Aus einem Guß soll ihr Leben sein. Es sind die gleichen Gedanken, die Tertullian in den Schriften an die Märtyrer und über die Schauspiele ausgesprochen hatte, die ihn auch hier bewegten. Wie nahe mußte es ihm liegen, sie noch auf andere Verhältnisse anzuwenden, ja den Versuch zu machen, ob sich nicht überhaupt Grenzen ziehen ließen, jenseits deren das Heidnische begann. Er bedurfte hiezu keines anderen Antriebs als seine Ueber-

zeugung von der Macht und Verderblichkeit des Heidenthums [1]) und die Wahrnehmung, wie wenig sicher die Christen unterschieden, was als heidnisch zu meiden sei und was nicht. Denn die Anschauungen giengen weiter auseinander, als man denken sollte. Daß das Heidnische vermieden werden müsse, davon war jedermann überzeugt, die Frage war nur, wo das Heidnische anfieng. Tertullian fand es vielfach schon in Dingen, an denen andere Christen keinen Anstoß nahmen. Wie er Frauen zu tadeln hatte, welche Unzucht nur in der unkeuschen That, nicht schon im prunkhaften Anzug sehen wollten, so mußte er solche Christen bemerken, die nur dann in Götzendienst zu verfallen meinten, wenn sie Weihrauch streuten oder opferten, ein heidnisches Priesterthum übernahmen oder irgendwie sonst den heidnischen Heiligthümern dienten [2]). Er wollte nichts vom Lehren der heidnischen Literatur, möglichst wenig vom Handel oder von der Uebernahme obrigkeitlicher Aemter wissen. Andere waren hierin freier von Bedenken, ja daß Christen Beamte würden, konnte wünschenswerth erscheinen [3]). Beleuchtung und Bekränzung der Thüren wurde ziemlich allgemein für unanstößig gehalten [4]); Tertullian verwarf es entschieden. Das Tragen von Kränzen galt ihm und seinen Gesinnungsgenossen als ein Unrecht; aber diese Ueberzeugung war so wenig allgemein, daß über einen Soldaten, der vor Gericht gestellt wurde, weil er sich geweigert hatte, einen Kranz aufzusetzen,

---

1) Vgl. z. B. d. idol. 1: Principale crimen generis humani, summus saeculi reatus, tota causa judicii idololatria.

2) Ib. c. 2: Plerique idololatriam simpliciter existimant his solis modis interpretandam, si quis aut incendat aut immolet aut polluceat aut sacris aliquibus aut sacerdotiis obligetur.

3) Ib. c. 17: Hinc proxime disputatio oborta est, an servus dei alicujus dignitatis aut potestatis administrationem capiat, si ab omni specie idololatriae intactum se aut gratia aliqua aut astutia etiam praestare possit, secundum quod et Joseph et Daniel mundi ab idololatria et dignitatem et potestatem administraverunt in ornamento et purpura praefecturae totius Aegypti sive Babyloniae.

4) Ib. c. 15. In dem von Tertullian erwähnten Falle hielten es die Sklaven, die ja natürlich wußten, daß ihr Herr ein Christ war, für so selbstverständlich, daß die Thüre geschmückt würde, daß sie nicht auf einen Befehl ihres Herrn warteten. Sie hätten nicht so handeln können, wenn es außergewöhnlich gewesen wäre, daß ein Christ seine Thüre bekränzen und beleuchten ließ. Vgl. d. Anf. d. Cap. Nunc lucent tabernae et januae nostrae. Plures jam invenias ethnicorum fores sine lucernis et laureis quam Christianorum.

abfällige Urtheile laut wurden [1]). Tertullian erklärte das Verfertigen jeden Bildes für unchristlich. Die Menge der Christen, war so weit entfernt, seine Meinung zu theilen, daß Verfertiger von Götzenbildern zu kirchlichen Aemtern gewählt werden konnten [2]). Wie weit einzelne giengen, sieht man daraus, daß z. B. ein Astrolog seine Beschäftigung forttreiben wollte, auch nachdem er Christ geworden war [3]).

Eine Verleugnung des christlichen Glaubens war dabei keineswegs beabsichtigt. Denn mancherlei ließ sich zur Vertheidigung einer freieren Stellung sagen. Der am öftesten vorgebrachte und triftigste Grund war der Hinweis auf den Zwang der Verhältnisse [4]). Mit weniger Recht berief man sich auf gewisse Schriftstellen wie 1. Cor. 7, 20; 1. Thess. 4, 11; Tit. 2, 5 [5]). Denn man wandte sie an ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn, nur weil ihr Wortlaut eine Vertheidigung zu bieten schien. Man betonte wohl auch den Unterschied zwischen dem Götzendienst und dem, was als götzendienerisch verworfen wurde [6]). Die prinzipielle Seite der Sache scheint dagegen nicht berührt worden zu sein.

Diese Ungleichheit der Ueberzeugung erscheint natürlich, wenn

---

1) De coron. 1. Tertullian erzählt zuerst den Vorgang und fährt dann fort: Exinde sententiae super illo, nescio an Christianorum — non enim aliae ethnicorum, ut de abrupto et praecipiti et mori cupido, qui de habitu interrogatus nomini negotium fecerit, solus scil. fortis inter tot fratres commilitones, solus Christianus.

2) De idol. 7: Tertullian klagt, Christianum eas manus admovere corpori domini, quae daemoniis corpora conferunt. Nec hoc sufficit. Parum sit, si ab aliis manibus accipiant quod contaminant, sed etiam ipsae tradunt aliis quod contaminaverunt. Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum.

3) Ib. c. 9: De astrologis ne loquendum quidem est. Sed quoniam quidam istis diebus provocavit defendens sibi perseverantiam professionis istius, paucis utar.

4) Ib. c. 5: Jam illa obici solita vox: Non habeo aliud quo vivam etc. Cf. c. 12.

5) Ib. c. 5: Et de scripturis audent argumentari, dixisse apostolum: Ut quisque fuerit inventus, ita perseveret. . . Item eundem praecepisse dicunt, secundum suum exemplum ut manibus suis unusquisque operetur ad victum. C. 14: Plerique jam induxerunt animo agnoscendum esse si quando quae ethnici faciunt, ne nomen blasphemetur. Cf. de coron. 1, oben Anm. 1.

6) Ib. c. 6: Facio, ait quidam, sed non colo, nämlich ein Idol.

man erwägt, daß fast alle Christen aus dem Heidenthum herkamen; die Gewalt, mit welcher der neue Glaube die einzelnen ergriffen hatte, war verschieden: die einen suchten dem Alten möglichst nahe zu bleiben, die anderen das Leben von aller Berührung mit ihm zu befreien. Jene waren freier, weltgewandter, diese ängstlicher, kleinlicher. Aber daß gerade ihre Stellung eine Berechtigung hatte, wird man trotz der Uebertreibung und Einseitigkeit ihrer Aussprüche nicht verkennen. Das Christenthum mußte als die die Gestalt des sozialen Lebens beherrschende Macht anerkannt werden, ehe man daran denken konnte, daß neben ihm noch manches andere einen Anspruch auf Berücksichtigung hatte. Man kann die Stellung des Christenthums zu der heidnischen Gesellschaft mit der zum heidnischen Staat vergleichen. Hier wie dort mußte gekämpft werden. Dem Staate gegenüber mußte es sein Dasein als Religion, der Gesellschaft gegenüber sein Dasein als sittliche Macht behaupten. Auch dieser Kampf hatte seine Helden und seine Feiglinge, seine Märtyrer und seine Verleugner. Aber man kennt ihre Namen nicht. Denn ihm fehlt der Glanz, der das gewaltige Ringen der Christen mit der heidnischen Staatsgewalt umgibt. Er war deshalb nicht weniger schwer; denn in unzähligen Kleinigkeiten des täglichen Lebens mußte er geführt werden. An ihnen aber hieng nicht selten die äußere Existenz der Christen, jedenfalls ein gutes Theil ihrer Behaglichkeit. Die Kunst, viele Handwerke sahen sich auf den heidnischen Ideenkreis angewiesen. Wer alles vermied, was daher stammte, war brotlos, verzichtete wenigstens auf den besten Erwerb [1]). Bei Abschluß von Verträgen waren Formeln üblich, welche Bezug auf den Glauben an die Götter hatten. Wer sich weigerte, sie zu gebrauchen, stand vor Schwierigkeiten aller Art [2]). Kaum ein Familienfest gab es ohne Opfer oder andere gottesdienstliche Gebräuche [3]), ja kaum konnte man einem Bettler eine Gabe reichen, ohne daß einem der Segen Jupiters zum Lohn gewünscht wurde [4]). Wer hier überall

1) Ib. c. 8: Sed de mercedibus et manus pretiis interest. Proinde interest et de labore. Minor merces frequentiore actu repensatur.

2) Ib. c. 13: Sunt quidam dies munerum, quae apud alios honoris titulum, apud alios mercedis debitum expungunt. Vgl. c. 11 u. 23.

3) Ib. c. 16: His (der Anlegung der männlichen Toga, der Eheschließung u. dgl.) accomodantur sacrificia.

4) Ib. c. 22: Si dedero eleemosynam vel aliquid praestitero beneficii, et ille mihi deos suos vel coloniae genium propitios imprecetur,

das Heidnische von sich zu weisen suchte, stieß auf allen Seiten an. Noch schwieriger war natürlich die Lage christlicher Sklaven bei heidnischen Herren [1]) oder der christlichen Beamten [2]). Die einen konnten sich der Berührung mit der Religion ihrer Herren, die anderen mit der des Staats nicht entziehen.

Je zahlreicher die Christenheit wurde, um so deutlicher mußte die Verschiedenheit der Anschauungen in ihrer Mitte hervortreten. Tertullian suchte zur Festigung der Ueberzeugung beizutragen durch seine Schrift über den Götzendienst [3]).

Zur Höhe seiner Anschauung will er den Leser erheben, wenn er beginnt: Das Hauptverbrechen des menschlichen Geschlechts, die größte Schuld der Welt, die ganze Ursache des Gerichts ist die Idololatrie. Er führt diesen Satz aus, indem er zeigt, daß im Götzendienst alle anderen Sünden liegen, und daß in jeder Sünde Götzendienst geschieht (c. 1). Allein nicht hievon, sondern von der Idololatrie an sich will er reden. Was ist sie? Diejenigen, welche sie nur im Opfern u. dgl. sehen wollten, erinnert er an die Deutung, welche Jesus dem 5. und 6. Gebot gibt. Ihr Begriff ist zu eng (c. 2). Das Gleiche gilt denen gegenüber, welche nur ein Bild in Menschengestalt als Idol bezeichneten. Jede Gestalt gilt gleich, ja es kommt nicht einmal darauf an, daß ein Bild vorhanden ist. Idololatrie gab es, ehe es Idole gab. Sie bezeichnet jede Art von Dienst, der irgend einem Idol geleistet wird (c. 3).

Hiemit hat Tertullian festen Fuß gefaßt. Er hat den Maßstab gewonnen, welchen er an das Leben anlegen kann; denn darüber bestand kein Zweifel, daß die Idololatrie verwerflich sei. Alles Folgende ist nichts anderes als Anwendung der gewonnenen Erkenntniß auf die Verhältnisse des Lebens. Viele einzelne Fälle reiht er aneinander. Ihre Auswahl scheint durch die Zustände der karthaginiensischen Gemeinde bestimmt zu sein.

Der Verehrung der Götzenbilder steht am nächsten ihre Verfertigung: sie bietet der Idololatrie den Stoff. Daher das Gebot: Ihr sollt kein Bildniß machen. Tertullian begnügt sich nicht damit,

---

jam oblatio mea vel operatio idolorum honor erit, per quae benedictionis gratiam compensat.

1) Ib. c. 17: Quid facient servi vel liberi fideles, item officiales sacrificantibus dominis vel patronis vel praesidibus suis adhaerentes?

2) Ib. Vgl. oben S. 39. Anm. 3.

3) Ueber die Zeit ihrer Abfassung vgl. oben S. 16. Anm. 3.

dies Wort anzuführen; er drängt andere Stellen aus dem Buche Henoch und der heiligen Schrift aneinander, kaum ein Paar Worte einfügend, durch die er sie mehr verschärft als erklärt. Doch bricht er bald ab. Denn in einer so klaren Sache kommt ihm eine Häufung der Beweise schier wie Zweifel an ihrem Werthe vor (c. 4). Aber man wandte ein: Ich habe sonst nichts zu leben. Mit einem kurzen Wort schlägt er die Einrede nieder: Zu leben also hast du? Was hast du mit Gott zu thun, wenn nach deinen Gesetzen? Undeutlich macht die Hast den Sinn der Antwort [1]). Er eilt weiter zur Widerlegung der Anwendung von 1. Cor. 7, 20: Wie ein jeder erfunden ist, so soll er bleiben. Er zieht aus ihr die Folgerung, daß man also in allen Sünden verharren könne. Kaum erklärt er seine Meinung mit einigen Worten. Aehnlich verfährt er mit 1. Thess. 4, 11. Das Beispiel der ehernen Schlange will er nicht anerkennen; wie man den Vorgang deute, ist ihm gleichgiltig, nur darf man keine Erlaubniß der Verfertigung von Bildern aus ihm entnehmen (c. 5). Auch ohne einen Befehl Gottes sollte die Erinnerung an das Taufgelübde und an die Widersprüche, die sich für das Gefühl eines Christen aus der Beschäftigung mit dem Götzenwerk ergeben, das Verfertigen von Idolen unmöglich machen: denn Götzen schaffen ist der ärgste Götzendienst (c. 6). Seinen Schmerz und seinen Zorn spricht Tertullian aus, daß solches gleichwohl in der Kirche nicht nur geduldet würde, sondern daß selbst Priester es übten. Er dringt auf Aenderung (c. 7).

Dem Verfertigen der Götzenbilder ist jede Kunst verwandt, die irgendwie sonst dem Götzendienst Vorschub leistet bei dem Bau und der Ausschmückung der Tempel u. dgl. Auch hievon will Tertullian nichts geduldet haben; er verweist die Arbeiter zu anderen ihnen naheliegenden Beschäftigungen (c. 8).

Wie diese Künste, so hiengen gewisse Professionen mit der Idolo-

---

1) Böhringer (a. a. O. S. 108) erklärt: Wenn du nach deinen Gesetzen leben willst, was hast du dann mit Gott zu schaffen? Und du hast doch das Leben (von ihm). Ich glaube nicht, daß er den Worten Tertullians gerecht wird: Vivere ergo habes? Quid tibi cum deo est, si tuis legibus? Tertullian schiebt seinem Gegner den Gedanken unter, daß der Mensch in eigener Kraft leben könne: er hat selbst zu leben. Dies folgert er sophistischer Weise daraus, daß jener nur etwas begehrt, davon er lebe. Hat aber der Mensch das Leben selbst, so lebt er nach seinen Gesetzen, und hat also mit Gott nichts zu thun, d. i. er hat keinen Grund ein Christ zu sein.

latrie zusammen. Tertullian erwähnt zuerst die der Astrologen und Mathematiker. Er würde von ihnen nicht reden, wenn ihn nicht ein jüngst geschehener Vorfall nöthigte. Er will sich kurz fassen und nur den einen Grund anführen, daß die Astrologie von den gefallenen Engeln stamme. Aber unter der Hand geräth ihm die Ausführung breiter. Wie ein Spiegelbild des Sturzes der Engel erscheint ihm die Vertreibung der Mathematiker aus Rom und Italien. Er muß sich mit der Berufung auf die Weisen aus dem Morgenland auseinandersetzen. Mit ihnen, behauptet er, hat alle Astrologie ein Ende, sollten sie doch auf einem andern Wege nach Hause ziehen, d. h. ein anderes Leben anfangen. Die heilige Schrift verwirft alle Magie; er erinnert an Simon Magus und Elymas, an das Wort Pauli 1. Cor. 1, 20. Fest und bestimmt spricht er den Astrologen jede Hoffnung auf das Himmelreich ab (c. 9).

Auf sie folgen die Schulmeister und Lehrer der Literatur. Tertullian möchte untersuchen, wie es mit ihnen steht, aber die Frage ist ihm schon entschieden: ihr Beruf und alles, was um und an ihm hängt, ist heidnisch. Kaum daß er um der Nothwendigkeit willen zugibt, daß man die heidnische Literatur kennen lerne; auch dies vergleicht er mit dem Empfang von Gift; es schadet nur darum dem Christen nicht, da er sie als Gift kennt (c. 10).

Nicht geradezu verworfen wird der Handel; aber der Wunsch, daß die Christen ihn um der ihm anhängenden Gewinnsucht und Gefahr der Lüge, selbst des Meineids willen meiden, kann sich nicht verbergen. Dagegen wird der Verkauf von Weihrauch ganz auf die gleiche Stufe mit dem Götzendienst gestellt; denn er bietet die Speise der Dämonen, und ist das Opfern verboten, so alles, was ihm dient. Was ich nicht thun darf, dazu darf ich nicht helfen; diesen Satz erkennen die Christen sonst an, auch hier muß er angewandt werden. Und überführt nicht das eigene Gewissen jeden, daß der Weihrauchhandel sündlich ist.?

Von mancherlei einzelnem hat Tertullian gehandelt, das mit dem Götzendienst zusammenhieng. Er faßt alles in die Worte zusammen: Keine Kunst, keine Profession, kein Handelsgeschäft, das zur Aufrichtung oder Uebung des Götzendienstes beiträgt, kann sich der Bezeichnung „Götzendienst" entziehen, es müßte denn diese etwas anderes bedeuten als Dienst der Götzen (c. 11).

Den Hauptgrund, der für die von ihm verworfenen Beschäftigungen vorgebracht wurde, zieht er noch einmal in Berücksichtigung: die Nothwendigkeit sie um des Erwerbs willen zu treiben. Er findet,

daß ein solcher Einwand nach der Taufe zu spät kommt; vorher hätte dies überlegt werden müssen. Und was auch vorgeschützt wurde, ob das Bedürfniß von Nahrung und Kleidung, ob der Gedanke an Eltern oder Kinder, so weiß er eine Antwort aus der heiligen Schrift. Er wird durch nichts in seiner Ueberzeugung wankend gemacht, daß es keine Entschuldigung für das gebe, was mit dem Götzendienste zusammenhängt. Der Glaube, der sich an Gott allein hält und alles andere verachtet, spricht aus ihm; er macht ihn gleichgiltig gegen jede Erwägung. Die Entgegnung, daß kaum einer seine Forderung erfülle, weist er ab: was bei den Menschen schwer ist, das ist bei Gott leicht (c. 12).

Tertullian zieht, nachdem er hier zu Ende gekommen ist, seine Kreise weiter. Was er bisher sagte, traf nur einige, welche als Heiden die erwähnten Geschäfte betrieben hatten; nun wendet er sich zu solchem, das alle angeht, indem er ausspricht: Jede Berührung mit dem Götzendienst ist wie die Pest zu meiden. Sie ist möglich durch Opfer und Priesterschaften, durch die Schauspiele und durch die Festtage. Ueber die ersten zu reden, erklärt er für überflüssig; hier stand die christliche Ueberzeugung zu fest. Von den zweiten hatte er schon in einer besonderen Schrift gehandelt; darum spricht er nur von den Festtagen und anderen Feierlichkeiten. Seine Ueberzeugung ist: Wer an ihnen Theil nimmt, thut es entweder aus Ungebundenheit oder aus Feigheit. Dieses Urtheil sucht er zu begründen, indem er die Frage aufwirft, ob ein Knecht Gottes sich mit den Heiden freuen dürfe. Das Wort des Apostels (Röm. 12, 15) bezieht sich auf die Brüder, die Christen. Da es zwischen Licht und Finsterniß keine Gemeinschaft geben kann, so ist eine gemeinsame Freude der Christen und Heiden unmöglich. Tertullian erinnert an den reichen Mann und den armen Lazarus. Gewisse Festtage waren zugleich Zahltage. In ihrer Einhaltung erblickt er den Wunsch, nicht als Christ erkannt zu werden, also Verleugnung des Herrn. Er erwähnt warnend den Ausspruch Jesu Matth. 10, 32 (c. 13). Schwach erscheint daneben die Rede, man thue dergleichen, um üble Nachreden für den Christennamen zu vermeiden. Mit Nachdruck wiederholt Tertullian auch hier [1]), daß nur solche Nachrede zu fliehen sei, welche einen Grund an Sünden habe. Sollten die Christen jede Schmähung vermeiden, so müßten sie aufhören, Christen zu sein; denn um dessen willen werden sie verabscheut. Tertullian erwähnt

1) Vgl. de cult. fem. 2, 12.

Gal. 1, 10: Wenn ich den Menschen gefallen wollte, so wäre ich kein Knecht Christi. Es wird ihm nicht schwer, die Folgerungen zu widerlegen, die man aus gewissen Aussprüchen des Apostels Paulus — 1. Cor. 10, 33; 9, 22; 5, 10 — zu Gunsten einer Theilnahme an Heidnischem gezogen hatte oder ziehen konnte. Er zeigt, daß der Apostel keineswegs hieran gedacht habe, sondern wenn er allen gefallen wollte, so durch Bescheidenheit, Geduld, Würde u. dgl. Sagte er, man müsse mit den Sündern leben, so bezieht sich dies auf die Gemeinschaft des natürlichen, nicht des religiösen und sittlichen Lebens. Der volle Zorn Tertullians ergießt sich über diejenigen Gläubigen, welche in christlichem Kreise heidnische Feste begiengen. Die Treue der Heiden gegen ihren falschen Glauben dünkt ihn besser als die solcher Christen gegen den wahren. Und wie unveranlaßt ist eine solche Theilnahme, da das Christenthum mehr Feste kennt als das Heidenthum (c. 14).

Ebenso eifert er gegen die Bekränzung und Beleuchtung der Thüren. Man merkt aus seinen Worten den Schmerz, welchen er darüber empfand, daß lange nicht alle Christen hier mit ihm gleicher Meinung waren. Eine staatliche Pflicht zu solchem Thun kann er nicht finden, nur Götzendienst und Erniedrigung der Christen sieht er darin. Durch das Traumgesicht eines Christen ist er in dieser Ueberzeugung bestärkt. Mit ernsten Worten dringt er darauf, daß sich die Gläubigen auch hierin von den Heiden unterscheiden sollten (c. 15). Familienfeste dagegen will er nicht verbieten; denn ihre Anlässe haben mit dem Götzendienst nichts zu thun: sie gehören zu dem Gebiet der natürlichen Dinge (c. 16).

Auf das entschiedenste aber untersagt er jede Betheiligung am Opfer; Sklaven und obrigkeitliche Personen stehen ihm hierbei mit den übrigen Christen ganz gleich. Und will er die Annahme von Aemtern durch Christen auch nicht geradezu ausschließen, so knüpft er sie doch an so viele Bedingungen, daß man sieht, er selbst glaubte nicht an die Möglichkeit, daß ein Christ ohne Schaden für seine religiöse Stellung ein Amt führen könne (c. 17). Schon die Amtskleidung hält er für zusammenhängend mit dem Götzendienst; für den Christen ziemt sie sich also nicht. Beruft man sich auf Männer wie Joseph und Daniel, so ist der Unterschied zwischen dem alten und neuen Bund nicht zu übersehen. Der Jünger Christi muß sich nach seinem Meister richten. Dieser verschmähte alle irdische Größe; damit verwarf er sie. Der Christ, der allem teuflischen Pomp entsagt hat, darf sie nicht seinem Vorgange zuwider annehmen. Auch

das sollte er nicht vergessen, daß die irdischen Obrigkeiten der Kirche nicht nur fremd, sondern feindselig sind (c. 18). Nicht minder verwerflich ist der Kriegsdienst. Ein christlicher Soldat versucht, zwei Herren zu dienen. Kein biblisches Beispiel macht auf Tertullian Eindruck; denn er ist überzeugt, daß Jesus selbst den Kriegsdienst aufgehoben hat durch das Wort, welches er bei seiner Gefangennahme zu Petrus sagte Matth. 26, 52 (c. 19).

Das Wort hat im Christenthume Werth wie die That; darum muß man sich auch vor götzendienerischen Worten hüten. Was hier den Christen in Versuchung führt, ist die Gewohnheit und die Furchtsamkeit. Niemals darf er den Namen Gottes den Götzen beilegen; denn das untersagt das Gesetz an vielen Stellen. Ebenso wenig darf er die gewöhnlichen Ausrufsformeln mehercle, me Dius Fidius gebrauchen (c. 20) oder eine Beschwörung bei den Göttern anhören, eine Verwünschung erwidern oder einen Segenswunsch, darin sie genannt werden, annehmen, ohne sich als Christen zu bekennen. Wer es thut, verleugnet seinen Glauben und ist also ein Götzendiener (c. 21 u. 22). Dem gesprochenen Wort endlich gilt das geschriebene gleich. Tertullian nimmt hier Anlaß, gegen die betrügerische Spitzfindigkeit mancher Christen aufzutreten (c. 23).

Wie er im Anfange die Größe der Versündigung bei dem Götzendienst gezeigt hat, so weist er am Schluß passend auf die Gefahr hin, die dem christlichen Leben durch ihn von allen Seiten droht. Was er einzeln an dem Leser hat vorübergehen lassen, faßt er im Bilde zusammen. Aber die Gefahr bestehen ist nicht unmöglich: man braucht die Idololatrie nur zu fürchten, so ist es leicht, sie zu meiden. Ein Wort der Mahnung an die Kirche, die Götzendiener zu entfernen, steht am Ende (c. 24).

Wer möchte die Einseitigkeit des Standpunkts verkennen, welchen Tertullian einnahm? Nichts Irdisches hatte ihm irgend ein Recht; Macht und Herrlichkeit dünkte ihn an sich verwerflich; er sprach es aus: Wie die Nahrung, so haben die Christen gelernt auch das Leben verachten [1]). Rücksicht auf die Verhältnisse kannte er nicht: Sklaven und Obrigkeiten, Soldaten und Richter, Handwerker und Künstler, alle wurden gedrängt, nicht nur ihre Thätigkeit ihrem Glauben anzupassen, sondern lieber noch Amt und Beruf aufzugeben. Die Folgen eines solchen Schrittes kümmerten ihn nicht. Der gegentheiligen Meinung gestand er nicht die geringste Berechtigung zu:

1) C. 12: Didicit non respicere vitam, quanto magis victum.

wer sie hat, gibt auf schlimme Weise dem eigenen Wunsche Beifall[1]); seiner Ausgelassenheit oder seiner Furchtsamkeit gibt er nach[2]).

Leidenschaft spricht aus dem Allen; sie zeigt sich auch in der Form der Schrift. Wie strömt Tertullian eine Menge Gründe daher; es ist kein Anhalten: das Berechtigtste und Unberechtigtste, das Tiefste und Seltsamste stehen neben einander. Er verlangt, daß man sich ihm ergebe; wer es nicht thut, der gilt ihm sofort als Gegner. Die kurzen kategorischen Sätze offenbaren die Gewalt, mit der er lieber zum Halten seiner Worte zwänge als einlüde. Gleichsam hervorgestoßen werden die Aussprüche. Dies gibt der Schrift etwas Unruhiges; sie ist auch nicht ganz gleichmäßig; ein gewisses Ermatten läßt sich gegen das Ende bemerken. Tertullian scheint der vielen Einzelheiten müde geworden zu sein, und doch wollte er nichts unerwähnt lassen, was, wie er glaubte, geändert werden mußte.

Aber läßt sich leugnen, daß die Schrift in ihrer Art ebenso großartig als einseitig ist? Thun und Lassen der Christen mitten in der heidnischen Welt will sie regeln nach dem Grundsatze: Keine Gemeinschaft mit dem Götzendienst[3]). Sie enthält manche Scheingründe, aber die durchschlagenden Motive sind doch zumeist religiöser Art. Die Verachtung des Irdischen und Weltlichen geht weit über das rechte Maß hinaus; aber einer Macht des Glaubens entstammt sie, welche hinreißt. Den Christen, der sein Handwerk aufzugeben zögert, fragt Tertullian: Was sagst du? Ich werde arm sein? Glücklich preist der Herr die Armen. Ich habe nichts zu leben? Sorget nicht, spricht er, für euer Leben. Und für die Kleidung haben wir das Beispiel der Lilien. Vermögen habe ich nöthig? Aber alles soll verkauft und den Armen gegeben werden[4]). Tertullian tadelt und schilt vieles; aber weniger die Lust zu tadeln als

---

1) Ib.: Male nobis de necessitatibus humanae exhibitionis supplaudimus.

2) C. 13: Retractari oportet de festis diebus et aliis extraordinariis sollemnitatibus, quas interdum lasciviae, interdum timiditati nostrae subscribimus adversus fidem disciplinamque communem. C. 21: Timiditatis est autem, cum te alius per deos suos obligat juratione vel aliqua testificatione, et tu, ne intellegaris, quiescis.

3) C. 24: Propterea spiritus sanctus consultantibus tunc apostolis vinculum et jugum nobis relaxavit, ut idololatriae devitandae vacaremus. Haec erit lex nostra, quo expedita hoc plenius administranda, propria Christianorum.

4) Vgl. c. 12.

die Liebe zur Kirche treibt ihn dazu [1]). Klugheit und Schönheit, das ist wahr, hat diese Schrift wenig, aber Gewalt des Glaubens genug.

Ueberblickt man die vier, oder wenn man jedes der zwei Bücher de cultu feminarum besonders zählt, fünf ersten Schriften Tertullians, so kann sowohl die Verwandtschaft als der Unterschied zwischen ihnen nicht übersehen werden. Alle sind an Christen gerichtet, und alle haben den gleichen Zweck, die Christen zur Vollkommenheit des christlichen Lebens zu führen. Tertullian glaubte nicht, daß diese in Aeußerlichkeiten bestehe. Frieden wußte er den Märtyrern zu empfehlen, und von der Freiheit des Geistes zu ihnen zu reden [2]). Wenn er den Besuch der Schauspiele untersagte, so that er es um der Gemeinschaft mit Gott und um des Gehorsams gegen sein Gebot willen [3]). Wenn er Zucht in der Pflege des Leibes und in der Kleidung gebot, so übersah er nicht, daß vor allem das Herz durch Reinheit und Keuschheit vor dem Unreinen und Unheiligen bewahrt werden müsse [4]). Ließ er, was Götzendienst sei, daran erkennen, daß nach den Worten des Herrn schon eine unkeusche Erregung der Seele Ehebruch ist, so ist auch hier seine Meinung deutlich genug ausgesprochen [5]). Aber das war sein Wunsch, daß der Wandel der Christen völlig ihrem Glauben entspreche; alles sollte von dem neuen Prinzip durchdrungen und ihm gemäß gestaltet, alles Fremde und Heidnische ausgeschlossen werden. Der Gedanke an das Verhältniß des Christenthums zum Heidenthum beherrscht diese Schriften. Tertullian fordert Scheidung in allen Stücken. Er wendet seinen Grundsatz auf Großes und Kleines an; aber weil es ein berechtigtes Verlangen war, dem er diente, so ist der gegen ihn erhobene Vorwurf der Kleinkrämerei gewiß unberechtigt [6]).

Hierin blieb sich Tertullian gleich, und doch ist er im Lauf der zwei Jahre oder darüber, während welcher er diese Schriften ver-

1) C. 7: Tota die ad hanc partem zelus fidei perorabit ingemens Christianum ab idolis in ecclesiam venire.

2) Vgl. oben S. 10.

3) De spect. 1. 3. 26.

4) De cult. fem. 2, 1: Cum omnes templum dei simus inlato in nos et consecrato spiritu sancto, ejus templi aeditua et antistita pudicitia est, quae nihil immundum nec profanum inferri sinat, ne deus ille qui inhabitat inquinatam sedem offensus derelinquat.

5) De idol. 1.

6) Gegen Böhringer, a. a. O. S. 106.

faßte, ein anderer geworden. Seine Ansprache an die Märtyrer trug den Stempel nicht der beabsichtigten, sondern der wirklichen Bescheidenheit. Noch in der zweiten Schrift ließ er seine Person möglichst in den Hintergrund treten; aber wir bemerkten, wie er sich selbst Gewalt anthat. In der folgenden dagegen ließ er sich die Zügel schießen; doch eben deshalb wurde sie verworfen, und recht mit Absicht schrieb er nun so, wie es seinem Charakter sehr wenig, seiner Ueberzeugung ganz entsprach. Allein die zurückgestaute Welle kehrt nur um so kräftiger wieder: in der letzten Schrift gab er sich, wie er war: nichts von aller seiner Einseitigkeit, Schärfe und Härte milderte er; sein Glaube schien nur dazu zu dienen, seine natürliche Art noch zu verstärken.

Seine Begeisterung für die Kirche und seine Liebe zu ihr nahm nicht ab. Aber gewährte sie ihm anfangs die vollste Befriedigung, so änderte sich das bald. Zwar die Kirche war ihm auch dann noch das Haus Gottes [1]; er nannte sie die Arche, darinnen die Geschöpfe gerettet werden [2]. Aber er erblickte viele Fehler an ihren Gliedern, und nicht so mild beurtheilte er dies späterhin wie früher. Schmerz und Zorn empfand er über das, was er geschehen sah: der Eifer des Glaubens, sagte er [3], kann nicht schweigen; er muß über das seufzen, was er wahrnimmt. Die schärfsten Worte hielt er nicht zurück [4]. Das Gebot des Herrn wollte er befolgt haben: Aergert dich deine Hand, so haue sie ab [5]. Sein „Es gebührt sich nicht" setzte er dem entgegen, was in der Kirche geschah. Er fieng an zu zweifeln, ob die Disciplin der Kirche recht verstanden werde [6].

---

1) De idol. 5: Plane impensius respondebimus ad excusationes hujusmodi artificum, quos nunquam in domum dei admitti oportet, si quis eam disciplinam norit. Vgl. c. 7.

2) Ib. c. 24: Viderimus, si secundum arcae typum et corvus et milvus et lupus et canis et serpens in ecclesia erit. Certe idololatres in arcae typo non habetur. Nullum animal in idololatren figuratum est. Quod in arca non fuit, in ecclesia non sit.

3) Ib. c. 7. Vgl. oben S. 49 Anmerk. 1.

4) Ib. Adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum. Pro scelus!

5) Ib. O manus praecidendae! Viderit jam, an per similitudinem dictum sit: Si te manus tua scandalizat, amputa eam.

6) Ib. c. 5. Vergl. oben Anmerk. 1.

Nicht ohne Erfolg blieben die Schriften Tertullians; man sieht das aus ihnen selbst. Denn mußte er in der ersten fürchten, daß er sich zu viel anmaße, wenn er öffentlich ein Wort zu seinen Mitchristen spräche, so konnte er in der letzten wagen, an die Kirche als solche eine Mahnung zu richten ohne eine solche Befürchtung. Man hörte auf ihn, und nirgends ist ersichtlich, daß ihm seine entschiedene Stellung verübelt worden wäre. Der sich anfangs als ein Laie von den Meistern und Lehrern unterschied, war zum Lehrer der Kirche geworden, mochte er auch äußerlich noch zu den Laien gehören.

Zweites Capitel.

Tertullian als Apologet.

Die ersten Schriften Tertullians sind während einer Zeit der Verfolgung verfaßt. Anspielungen hierauf finden sich in allen. Tertullian erwähnt, daß das heidnische Volk täglich nach dem Blute der Christen schreie [1]). Die Zeiten, sagt er ein anderes Mal, werden von den Christen immer und besonders gegenwärtig in Eisen, nicht in Gold zugebracht [2]). Die Gefangennahme jener Männer und Frauen, welchen er seine Erstlingsschrift widmete, war also der Anfang einer längeren Bedrängniß der Kirche.

Daß die Christen im römischen Reich verfolgt wurden, war nicht eine That der Willkühr oder Grausamkeit, sondern religiöser und politischer Nothwendigkeit. Zwischen dem römischen Staat, wie er war und sein wollte, und dem Christenthum konnte es keinen Frieden geben. Instinktmäßig fühlte zuerst das Volk die Unvereinbarkeit dieser Religion mit allem Bestehenden und daher die Gefahr, welche der heidnischen Welt durch das schnelle Wachsthum der Kirche drohte. Daher erklärt sich der bittere Haß wider die Bekenner des neuen Glaubens [3]). Nicht die schlechtesten Kaiser theilten diese

---

1) De spect. 27: Quotidiani in nos leones expostulantur. C. 1: Christianos, expeditum morti genus. C. 30: Tertullian hofft am jüngsten Tage zu sehen: Praesides persecutores dominici nominis saevioribus quam ipsi flammis saevierunt insultantibus contra Christianos liquescentes!

2) De cult. fem. 2, 13: Tempora Christianis semper et nunc vel maxime non auro sed ferro transiguntur: stolae martyriorum praeparantur, angeli baiuli sustinentur. Vgl. de idol. 18: Vel hoc te commonefaciat, omnes hujus saeculi potestates et dignitates non solum alienas, verum et inimicas dei esse, quod per illas adversus dei servos supplicia consulta sunt.

3) Apol. 35: Nec ulli magis depostulatores Christianorum quam vulgus. Vgl. c. 37 oben S. 8 Anm. 4. Athen. suppl. 1: Ἡμεῖς οἱ λεγό-

Stimmung der Menge, sondern die besten [1]). Diejenigen, welche einen Rest von dem Geiste des alten Römerthums in sich trugen, werden zu den Verfolgern der Christen gezählt, Trajan, Marcus Aurelius, Decius. Es konnte nicht anders sein; denn wer von dem Gedanken der Herrlichkeit des ewigen Römerreichs erfüllt war, konnte viel weniger Duldung gegen seine Zerstörer üben, als wer gleichgiltig gegen alles Große nur seinen eigenen Launen fröhnte.

Mit dem Schwerte suchte der heidnische Staat die Kirche auszurotten. Denn das im Besitz befindliche historische Recht gebraucht gegen das natürliche Recht des Neuen stets die Gewalt, die ihm eignet. Und wo es sich um Bestand oder Untergang handelt, werden die letzten Mittel nicht gespart und können nicht gespart werden. Von dem Standpunkte des römischen Staates aus, das kann man nicht leugnen, waren die Christenverfolgungen, auch die blutigen, weil nothwendig, drum berechtigt.

Dies hindert nicht, daß die Christen sie als ungerecht empfanden. Denn sie waren sich keines Verbrechens bewußt und erkannten nicht, daß schon ihr Dasein ein Angriff auf den heidnischen Staat war. Sie konnten in gutem Glauben Duldung verlangen und meinen, daß sie sich zufrieden geben könnten, wenn ihnen das Recht der Existenz bewilligt wäre [2]). Denn es war ihnen nicht zum Bewußtsein gekommen, daß das Christenthum nur dann ruhen kann, wenn es herrscht, und daß seine Weltherrschaft und die Auflösung des römischen Reichs in seiner damaligen Gestalt zusammenfallen mußte. Sie standen ihren Richtern als Unschuldige mit gutem Gewissen gegenüber. Nicht minder handelten die Heiden in der Ueberzeugung ihres Rechts, also auch mit gutem Gewissen. Dadurch wurde der Kampf nicht leichter, sondern nur um so ernstlicher. An eine Ueberführung des einen Gegners durch den andern war nicht zu denken; nur mit der Vernichtung des einen Theils konnte der Streit enden.

μενοι Χριστιανοί, ὅτι μὴ προνενόησθε καὶ ἡμῶν, συγχωρεῖτε δὲ μηδὲν ἀδικοῦντας ἀλλὰ καὶ πάντων . . . εὐσεβέστατα διακειμένους καὶ δικαιότατα πρός τε τὸ θεῖον καὶ τὴν ὑμετέραν βασιλείαν ἐλαύνεσθαι καὶ φέρεσθαι καὶ διώκεσθαι, ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι προσπολεμούντων ἡμῖν τῶν πολλῶν, μηνύσαι τὰ καθ' ἑαυτοὺς ἐτολμήσαμεν κτλ.

1) Tertullian sagt apol. 5 das Gegentheil, aber doch nur weil er glaubte oder sich den Schein gab, zu glauben, was er wünschte.

2) Apol. 38: Proinde nec paulo lenius inter licitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur quale de inlicitis factionibus timeri solet.

Als das Christenthum zuerst in den Kampfplatz eintrat, standen ihm keine Waffen zu Gebote als Treue des Glaubens, Standhaftigkeit, Todesmuth. Mit ihnen widerstand es den ersten stürmischen Angriffen unter Nero und Trajan. Der Ausgang bewies, daß es nicht ausgerottet werden konnte. Die dadurch gesteigerte Zuversicht der Christen war nicht der einzige Gewinn ihrer Leiden. Leben und Sterben dieser anfangs nur verachteten Menschen fiengen an die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen zu erregen. Wenn die einen, wie Lucian, spotteten, so begannen die anderen zu fragen. So war es bei jenem Diognetus. Daß die Christen die Welt gering schätzten und selbst den Tod verachteten, veranlaßte ihn, nach ihrem Glauben zu forschen [1]). Tertullian kann behaupten: Worte finden nicht so viele Schüler als die Christen finden, die durch ihre Thaten lehren; jene Hartnäckigkeit selbst, welche die Heiden tadeln, ist eine Lehrerin; denn wer wird nicht durch ihre Betrachtung getrieben, zu untersuchen, was an der Sache sei [2]). Eine neue Waffe bot sich dadurch den Christen dar; sie konnten ihren Glauben öffentlich vertheidigen, ohne fürchten zu müssen, daß ihre Worte oder Schriften unbeachtet blieben.

Die Kirche des zweiten Jahrhunderts erkannte ihren Beruf und entzog sich ihm nicht. Dieses Jahrhundert ist die Zeit der Apologetik. Auch Christen betraten den freien literarischen Schauplatz. Thatsächlich wurden sie von den Heiden als ebenbürtige Gegner anerkannt. Daß Männer wie Celsus und Fronto gegen sie schrieben, ist Beweis genug. Dadurch aber wurde die Stellung des Christenthums eine andere. Der Vorwurf, sie seien ein verstecktes und das Licht fliehendes Volk, öffentlich stumm und in den Winkeln geschwätzig, gesammelt aus der untersten Hefe der Menge, aus unwissenden Leuten und leichtgläubigen Weibern [3]), mußte verstummen, als eine ganze Anzahl Männer auftrat, welche offen den Christenglauben vertheidigten, welche kein Bedenken trugen, an die Herrscher selbst

1) Epist. ad Diogn. 1: *Ἐπειδὴ ὁρῶ, κράτιστε Διόγνητε, ὑπερεσπουδακότα σε τὴν θεοσέβειαν τῶν Χριστιανῶν μαθεῖν, καὶ πάνυ σαφῶς καὶ ἐπιμελῶς πυνθανόμενον περὶ αὐτῶν, τίνι τε θεῷ πεποιθότες καὶ πῶς θρησκεύοντες, αὐτόν τε τὸν κόσμον ὑπερορῶσι πάντες καὶ θανάτου καταφρονοῦσι κτλ.*

2) Apol. 50.

3) Min. Felic. Octav. 8: Qui de ultima faece collectis imperitioribus et mulieribus credulis sexus sui facilitate labentibus plebem profanae conjurationis instituunt . . latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula. Vgl. Tat. or. ad Graec. 33. Orig. c. Cels. 1, 2.

ihr Wort zu richten. Man kann nicht sagen, daß die Apologeten des zweiten Jahrhunderts Männer voll Genialität gewesen seien; aber unbedeutend waren sie mit nichten. Jeder von ihnen zeigt sich als ausgeprägter Charakter, und gerade in ihrer Verschiedenheit bildeten sie eine Reihe trefflicher Vertheidiger. Aus jedem Worte des Briefs an Diognet spricht die religiöse Wärme seines Verfassers. Er erscheint als ein Mann, der durch den Glauben an Christus zum Ziele seines Lebens gekommen war und nun nicht müde wurde, mit liebevoller Begeisterung das Wunder des Daseins des Christenthums in der Welt zu betrachten. Er war klar, ruhig, gewiß: den Gang, den Gott die Welt geführt hat, konnte er verstehen; denn er erkannte seinen Zweck. Voll Plerophorie des Glaubens stellte er dem Unsinn des Götzendiensts und dem Wahn der jüdischen Werkgerechtigkeit wie der Unsicherheit der Philosophie die Thatsache der göttlichen Offenbarung entgegen. Dem sittlichen Verderben der Welt gegenüber sollte die Liebe Gottes um so heller strahlen; ihr Ziel sei, daß der Mensch in der Liebe Gott ähnlich werde.

Neben ihm steht Justinus, der Philosoph und Märtyrer [1]). Er war ihm vielleicht nicht gleich. Ihm fehlte jene klare Ruhe der Betrachtung; kaum begegnet ein tiefsinniger Gedanke, oder eine großartige Anschauung; sondern im Kreis des Gewöhnlichen hielt er sich durchaus. Aber hier zeigte er Gründlichkeit: was die Christen glaubten und übten, legte er dar und suchte es als recht zu beweisen; jeden Vorwurf wollte er beantworten, jede Anklage widerlegen. Er sprach mit jener Herzlichkeit, die einnimmt, auch wenn der Inhalt der Rede nicht vollkommen ist.

Sein Schüler war Tatian, einer von den Charakteren, welche sich am liebsten an solche anschließen, die ihnen unähnlich sind. Denn er war weit verschieden von seinem Meister. Für unbedeutender als Justin ist er schwerlich zu halten; denn wenn seine Spekulation auch zuweilen seltsame Bahnen gieng, so kann man doch allen seinen Anschauungen Eigenthümlichkeit und eine gewisse Größe nicht absprechen. Er war ein Mann von schroffer, eckiger Art, der etwas darein setzte, was er that, so zu thun, daß es anderen mißfiel. Ebensosehr ein Angriff auf das Heidenthum als eine Vertheidigung des Christenthums war seine Rede an die Griechen. Welch ein Unterschied zwischen ihm und Athenagoras. Einen feinen Geist und einen philosophisch gebildeten Mann lassen die Schriften des Letzteren erkennen;

1) Tert. adv. Val. 5.

durch Ebenmaß und Klarheit der Anlage sind sie hervorragend. Er verfolgte sein Ziel mit der größten Ruhe, begnügte sich nicht, die Sache dargelegt zu haben, sondern gieng den Einwendungen der Gegner Schritt für Schritt nach. Durch Vorwürfe gegen die Christen ließ er sich nicht erregen; er tröstete sich wohl mit dem Satze, so sei es immer gewesen, daß das Laster die Tugend verfolgte, oder mit der Erinnerung, daß es den heidnischen Philosophen nicht anders gegangen sei. Doch die Klarheit seiner Darlegung bringt zuweilen einen Formalismus zu Wege, dem es an Geist zu fehlen scheint, und sein Gleichmuth, der sich höchstens zu einem ironischen Lächeln herbeiläßt, fühlt sich hie und da wie Kälte gegen das Christenthum an.

Die berühmtesten Märtyrer waren Bischöfe. Auch bei der Vertheidigung des Christenthums durch das Wort blieb der Klerus nicht zurück. An den Kaiser wandte sich Melito, Bischof von Sardes, an einen Privatmann Theophilus, Bischof von Antiochia, beide im Ganzen die Bahn verfolgend, welche Justinus eröffnet hatte.

Diese alle waren Griechen. Doch fehlte auch die lateinische Kirche nicht ganz. Dem Römer Minucius Felix gelang es, seiner Vertheidigungsschrift den Reiz eines Kunstwerkes zu verleihen. So fein und scharf ist die Charakteristik der handelnden Personen und die Zeichnung der Umgebung, daß sein Gespräch an die früheren Dialoge Platos erinnert.

In die Reihe dieser Männer trat Tertullian mit seinen apologetischen Schriften ein. Kein unedler Ehrgeiz führte ihn dazu, als Vertheidiger der Kirche aufzutreten. Er sah sie nicht nur verfolgt, sondern verkannt. In jenes hätte er sich finden mögen; aber dieses konnte er nicht ertragen; sollte die Kirche verfolgt werden, so wenigstens nicht unter dem Namen der Ungerechtigkeit [1]).

War er nicht der rechte Mann zu einem solchen Unternehmen? Seine Kraft hatte er geübt und erprobt in einer Reihe wohl aufgenommener Schriften; ein Gedanke an Furcht konnte in dem nicht leben, der die Gefangenschaft als Befreiung, den Tod als Wohlthat ansah. Und wer kannte so gut die Tiefen des Heidenthums als er,

---

1) Apol. 1: Nihil (veritas) de causa sua deprecatur, quia nec de condicione miratur. Scit se peregrinam in terris agere, inter extraneos facile inimicos invenire. . . Unum gestit interdum, ne ignorata damnetur. Vgl. de idol. 14 und de cult. fem. 2, 11.

der bis in das Mannesalter als Heide gelebt hatte; wer konnte besser für das Christenthum reden als er, der mit solcher Begeisterung ihm anhieng?

Die Feindschaft gegen das Christenthum lebte zumeist im heidnischen Volke. Dem entspricht, daß die erste Schrift, welche Tertullian veröffentlichte, die in zwei Büchern an die Heiden überhaupt gerichtete Apologie war. Er selbst bezeichnete sie als Vertheidigung [1]); doch trägt sie mehr den Charakter des Angriffs; denn überall geht die Vertheidigung der Christen in Anklage gegen die Heiden über [2]).

1) Ad nat. 2, 1: Nunc de deis vestris congredi vobiscum defensio nostra desiderat.

2) Die zwei Bücher an die Heiden und das Apologetikum sind, wie von jeher anerkannt worden ist, unmittelbar nach einander verfaßt. Fraglich ist nur, welche von beiden Schriften die frühere ist. Hesselberg (a. a. O. S. 60) behauptet, dies sei das Apologetikum. Sein Hauptgrund ist, daß der Defekt der positiven Vertheidigung in den Büchern ad nat. nur erklärlich sei, wenn das Apologetikum schon vorhanden war. Er fragt: Gehört denn etwa das alles, was Tertullian zur Rechtfertigung der christlichen Offenbarung, was er von dem Zeugniß der Seele für dieselbe, was er endlich von den Grundsätzen der Christen für das Leben und von ihrem Verhalten gegen heidnische Sitte und heidnischen Staat sagt, gehört denn das alles etwa nur vor die Statthalter? und nicht in einem weit höheren Sinn vor das Forum des allgemeinen Bewußtseins der ganzen heidnischen Welt? Aber er übersieht dabei, daß das Apologetikum, wenn es auch an die Statthalter gerichtet ist, doch selbstverständlich zugleich zur Veröffentlichung bestimmt war. Tertullian konnte also, was er später geben wollte, recht wohl in den Büchern an die Heiden weglassen; er mußte dies thun, wenn es nicht in seinem Plane lag, es vorzubringen. Daß dies der Fall ist, zeigt die Untersuchung des Gedankengangs der zwei Bücher an die Heiden. Uhlhorn (a a. O. S. 43) ist erstaunt, daß Hesselberg über den Unterschied des Stils beider Schriften hinwegsieht. Er erklärt sich vornehmlich aus diesem Grund für die Priorität der Bücher ad nat. und ohne Zweifel mit gutem Rechte. Doch hat in neuester Zeit Ebert (Geschichte der christlich-lateinischen Literatur 1. S. 40 f.) wieder die entgegengesetzte Behauptung aufgestellt, ohne auf Uhlhorns Grund Rücksicht zu nehmen. Seine Gründe sind: 1) die nachträgliche Behandlung des Inhalts des 10. und 11. Kapitels des Apologetikums in dem 2. Buche des Werks ad nation. (c. 12 und 13). Aber kaum wird man von einer nachträglichen Behandlung reden können, wenn Tertullian seine Schrift in zwei Theile scheidet, den zweiten Theil der Betrachtung der heidnischen Religion widmet und hiebei an seinem Orte den Inhalt von apol. 10 f. erwähnt. 2) Die Verweisungen Tertullians auf das Apologetikum. Allein sie beweisen nicht, daß es schon geschrieben war; man kann aus ihnen nur sehen, daß Tertullian den Gedanken an dasselbe in sich trug. 3) Die Anrede Praesides, ad nat. 1, 2; aber sie

Welche Leidenschaft lebt in diesem Werke; wie abgeschossene Pfeile drängen sich die einzelnen Sätze. Nichts liegt ferner als der Gedanke an Schönheit der Darstellung, selbst die Deutlichkeit wird vernachlässigt; die Dunkelheit der Schrift rührt nicht allein von der verderbten Gestalt her, in welcher sie auf uns gekommen ist. Gleichwohl reißt sie hin; sie wird bei keinem Leser ohne Eindruck bleiben. Sie ist ungleichmäßig, im einzelnen höchst verschieden, dennoch stimmt alles zusammen; denn alle Worte durchwaltet der gleiche Zorn über das Unrecht, das den Christen widerfährt. Darum ist keines störend, keines irrt vom Ziele ab. Nichts erscheint berechnet, und doch scheint alles den rechten Platz zu haben. Die Beredsamkeit des Eifers zeigt sich als einseitig, als beschränkt, aber ebenso als erfinderisch, derselben

---

ist nicht ungehörig, da die Richter ja auch zu den Heiden gehörten; spricht Tertullian von der Ungerechtigkeit, welche die Christen vor Gericht erfahren müssen, so kann er in der Lebhaftigkeit des Vortrags ohne zu stören sie besonders anreden. 4) Was die Verschiedenheit des Charakters beider Schriften betrifft, so ist Uhlhorns Urtheil unwiderlegt; die eingehende Untersuchung beider kann es nur bestätigen. Wie endlich die Benützung des Oktavius im Apologetikum keinen Zweifel an der Priorität des letzteren den Büchern ad nat. gegenüber lassen soll, ist mir unverständlich. Man vergleiche z. B. Octav. 25: Romani non ideo tanti, quod religiosi, sed quod impune sacrilegi. Ad nat. 2, 17: Non ante religiosi quam majores quia religiosi. Apol. 25: Non ante religiosi Romani quam magni, ideoque non ob hoc magni quia religiosi. Man sieht, Tertullians Schriften verhalten sich der fremden gegenüber gleich; unter sich sind sie so verschieden, daß die Dunkelheit im Ausdruck der ersteren in der zweiten entfernt wird. Ist es glaublich, daß Tertullian umgekehrt aus einem leicht verständlichen einen undeutlichen Ausdruck gemacht habe? Octav.: Totiens Romanis inpiatum est quotiens triumphatum, tot de diis spolia quot de gentibus sunt tropaea. Ad nat.: Tot sacrilegia Romanorum quot tropaea, tot deinde de diis quot de gentibus triumphi. Apol.: Tot sacrilegia Romanorum quot tropaea, tot de diis quot de gentibus triumphi. Auch hier stehen Tertullians Schriften dem Oktavius gleich gegenüber, und unterscheiden sich von einander dadurch, daß im Apol. ein überflüssiges Wort weggelassen ist. Doch es bedarf dieser Betrachtung zur Entscheidung der Frage nicht. Tertullian selbst sagt mit klaren Worten, daß das Apologetikum die spätere Schrift ist: ad nat. 1, 10: At postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae. Hieraus ergibt sich, daß Tertullian, als er diese Worte schrieb, zwar den Plan zum Apologetikum hatte, diese Schrift aber noch nicht geschrieben vorlag. — Ueber das Jahr der Abfassung beider Schriften dürfte Uhlhorns Abhandlung abschließend sein. Das Jahr 200 wird für das Apologetikum feststehen, obgleich Ebert es wieder bis zum Jahre 198 hinaufrückt. Dann fallen die Bücher ad nation. in das Jahr 199.

Sache neue Seiten abzugewinnen, auf die verschiedenste Weise dieselbe Behauptung zu stützen. Bald kämpft Tertullian mit der Wucht der eigenen Ueberzeugung, bald mit der Gewalt der Thatsachen, bald mit dem schneidendsten Spott, bald mit der tiefsten Verachtung. Die Absicht, die Heiden mild gegen das Christenthum zu stimmen, fehlt ebenso wie das Bestreben, sie freundlich dem Glauben näher zu führen; niederschlagen, nicht gewinnen wollte Tertullian. Kaum, daß er einmal ein Wort des Mitleids mit den armen, erbarmungswerthen Völkern aussprach [1]).

Die Vertheilung des Stoffs ist leicht ersichtlich. Wie das ganze Werk in zwei Bücher getheilt ist, so zerfällt jedes Buch wiederum in zwei Hauptabtheilungen. Die Ungerechtigkeit der Heiden gegen die Christen wird zuerst nachgewiesen (1, 1—9), sodann werden die Vorwürfe, welche sie gegen die Christen erhoben, ihnen selbst zurückgegeben (1, 10—20). Eine Kritik des heidnischen Götterglaubens überhaupt enthält die erste Hälfte des zweiten Buchs (c. 1—8), die römischen Götter insbesondere werden in der zweiten Hälfte bestritten (9—17). Man sieht den zu Grunde liegenden Gedanken: das erste Buch soll sich mit dem beschäftigen, womit die Heiden die Christen bekämpften, und es zurückweisen; das zweite Buch ist der Angriff der Christen auf das Heidenthum. Beide Male schreitet die Theilung innerhalb der Bücher so fort, daß mit dem Allgemeinen begonnen wird, und das Besondere folgt. Der Plan ist demnach von der einfachsten Art: er steckt nur die Grenzen ab, innerhalb deren der Inhalt vertheilt werden soll. Vollständig frei bewegt sich Tertullian. Im ersten Buch bestimmt der Fortschritt der Gedanken seinen Gang; er tritt den Vorwürfen der Heiden entgegen; ein Grund erhebt sich wider den anderen, und Tertullian läßt nicht ab, bis er zu dem letzten gekommen ist. An eine fremde Eintheilung dagegen bindet er sich im ersten Theil des zweiten Buchs, verläßt sie aber in der zweiten Hälfte wiederum. Er findet sich in das Fremde, ohne daß die Lebhaftigkeit seiner Gedanken irgendwie Schaden litte.

Ohne Einleitung, ja ohne Anrede beginnt er das erste Buch. Den Vorwurf der Unwissenheit, welche Ungerechtigkeit ist, schleudert er den Heiden entgegen. Derselbe ist begründet; denn die Erfahrung zeigt, daß mit der Kenntniß des Christenthums der Haß

1) Ad nat. 1, 7: Miserae atque miserandae nationes, ecce proponimus vobis disciplinae nostrae sponsionem. 2, 1: Nunc de deis vestris, miserandae nationes, congredi vobiscum etc.

gegen dasselbe aufhört. Wer es kennen lernt, wird Christ; täglich wächst ihre Zahl. Die Heiden bemerken und beklagen dies; aber zu der Vermuthung, daß doch etwas Gutes im Christenthum vorhanden sein müsse, werden sie durch das, was sie sehen, nicht geführt. Sie wollen unwissend sein, weil sie von Haß erfüllt sind. Zwar sagen sie, es sei etwas nicht deshalb schon gut, weil es viele Anhänger finde, und damit haben sie Recht. Allein des Schlechten schämen sich die Menschen, bei den Christen aber findet das Gegentheil statt (c. 1).

Wie die Gesinnung der Heiden gegen die Christen, so ist auch die Art, wie sie dieselben behandeln, ungerecht. Sie verstößt gegen alle rechtliche Form. Sonst zwingt man die Angeklagten durch Martern zum Geständniß, hier nöthigen die Richter zur Lüge; sonst glaubt niemand dem Leugnenden, hier findet er sofort Glaube; sonst geht die Untersuchung auf alles Einzelne ein, hier ist sie mit der Verleugnung beendet; sonst werden die Verbrechen genannt und untersucht, um deren willen einer verurtheilt wird, hier weiß man nichts zu nennen, als daß sich einer als Christ bekannt habe; an eine Untersuchung der den Christen vorgeworfenen Verbrechen ist nicht zu denken (c. 1—3 in.).

Haß wider den christlichen Namen spricht sich in diesem Verfahren aus, schließt Tertullian. Kein Verbrechen liegt vor, das ihn erklärte, sondern eine verborgene Macht benützt die Heiden zu Werkzeugen ihrer Feindschaft gegen das Christenthum. So ist ihr Verhalten verständlich; denn an sich betrachtet ist es unsinnig; sie verfolgen einen unschuldigen Namen, bekämpfen ihn mit Schwert, Kreuz und wilden Thieren (c. 3).

Die Heiden geben dies nicht zu; sie erheben die Einsprache, die Sekte werde um ihres Urhebers willen gestraft. Dieser Einwand erregt Tertullians Zorn. Kaum spricht er ihn aus, so fällt er sich mit einem Erstens in die Rede, auf das dann kein Zweitens folgt. Er hält entgegen, es sei ein gewöhnlicher Gebrauch, daß sich eine Schule nach ihrem Urheber nennt. Den Schluß, daß also die Christen kein Unrecht begehen, wenn sie es thun, zieht er nicht, sondern er überläßt es dem Leser, ihn aus seinen Worten zu entnehmen. Aber auf den nicht ausgesprochenen Schluß baut er die weitere Folgerung, daß demnach die Christen bestraft würden, weil sie um ihres schlechten Urhebers willen schlecht seien. Er erwidert: Die Heiden kennen den Stifter des Christenthums so wenig als die nach ihm benannte Gemeinschaft. Aus Haß gegen die Wahrheit verfolgen sie die Chri-

stenheit, wie sie schon Sokrates verfolgten, weil er der Wahrheit nahe war. Aber wie das Urtheil Apollos, daß Sokrates der weiseste Mann sei, den Gott selbst traf, da Sokrates den Glauben an die Götter zerstörte, so müssen auch die Heiden wider ihren Willen gestehen, daß die Christen gut sind. Sie thun es nicht nur in ihrem Urtheil über einzelne Gläubige, sondern auch darin, daß sie lieber schlechte Kinder, Frauen und Sklaven haben wollen als christliche. An dem Guten, das die Christen haben, sollten sie als gut erkannt werden (c. 4).

Doch die Heiden wissen auch von schlechten Christen zu reden. Tertullian leugnet nicht, daß es solche gebe. Denn keine Gemeinschaft kann von schlechten Gliedern ganz frei sein. Nur weist er darauf hin, daß man etwas scheinen könne, ohne es zu sein; so kann einer eine Zeit lang den Christennamen tragen, ohne daß er ein Christ ist. Ausdrücklich wird betont, daß wer schlecht wird, aufhört zu den Christen zu gehören: er tritt zurück in die Gemeinschaft der Heiden (c. 5).

Als letzte Schutzwehr suchen die Heiden die Autorität der Gesetze auf. Diese würden die Christen nicht bestrafen, wenn ihre Verbrechen nicht gewiß wären. Allein, was ein Mörder, ein Ehebrecher ist, weiß jeder; nicht so ist es mit den Christen. Darum müssen ihre Thaten untersucht werden. Das verbietet kein Gesetz. Wird die Untersuchung umgangen, so steht das Gesetz im Verdacht der Ungerechtigkeit. Ungerechte Gesetze aber sind zu ändern, nicht zu befolgen (c. 6). Beruft man sich auf die umlaufenden Gerüchte, so erwidert Tertullian, daß nie irgend etwas durch ein Gerücht begründet werden kann; denn dies ist seinem Wesen nach das Unsichere. Alles enthüllt dagegen die Zeit; deshalb können jene Gerüchte unmöglich wahr sein; denn die Zeit hat sie nicht beweisen können. Seit 250 Jahren sind sie Gerüchte geblieben. Wären sie wahr, so wäre dies unmöglich bei der Furchtbarkeit der Thaten, die den Christen vorgeworfen werden. Und wer sollte sie bestätigen? Die Christen selbst, oder Fremde, oder die Hausſklaven? Ueberall fehlt wie die Möglichkeit, so der Beweis. Sagt man im ersten Anfang seien die Thaten bewiesen, so übersteigt es alles Wunderbare, daß es seitdem nicht mehr geschehen ist. Denn die Zahl der Angeklagten wächst, man kennt ihre Zusammenkünfte, man überrascht sie bei denselben; aber man findet nichts, das jene Gerüchte bestätigt. Und doch, da die Christen ihren Glauben ausbreiten, müßten sie selbst von diesen Dingen reden. Sie reden aber vom ewigen Leben und ewigen Tod.

Wer kann es glauben, daß irgend ein Mensch jenes durch solche Frevel zu verdienen meine? Das ist unmöglich, wenn die Christen Menschen sind; denn die menschliche Natur empört sich gegen sie. Tertullian zwingt die Heiden dies zuzugestehen, indem er sie nöthigt, ihren Vorwurf auszudenken. Komm, sagt er, senke deinen Dolch in ein Kindlein, oder, wenn das einem andern obliegt, siehe eine Seele sterben, ehe sie gelebt hat; nimm doch das frische Blut, um dein Brot damit zu tränken, iß mit Lust. — So auch bei den anderen Anklagen. Unmenschliches also, darum Unwahres wird den Christen vorgeworfen (c. 7). Freilich, man nennt sie ein drittes Geschlecht; aber spotten muß man über diese Thorheit, wie über die andere, welche die Schuld an allem Unglück auf die Christen schiebt, gleich als hätte es vor 300 Jahren nie ein Unglück gegeben (c. 8 und 9).

Gießet aus, so schließt Tertullian, alles Gift, schleudert alle Pfeile der Verleumdung wider den Christennamen; ich werde nicht aufhören zu widerstehen (c. 10 in.).

Nun beginnt er, den Heiden die Vorwürfe, welche sie den Christen machten, zurückzugeben. Die gewöhnlichen Anklagen finden sich angeführt, daß die Christen die alten Einrichtungen, vor allem den alten Glauben verließen (c. 10) und eine neue ungeheuerliche Religion einführten durch Anbetung eines Eselskopfes, des Kreuzes, der Sonne oder jener Spottfigur halb Mensch halb Esel (c. 11—14), daß sie die größten Greuelthaten begiengen (c. 15—16), hartnäckig den Kaisern widerstrebten (c. 17), mit unmenschlicher Gleichgiltigkeit alle Martern ertrügen (c. 18), und das Unmöglichste glaubten (c. 19).

Mit den religiösen Bedenken fängt Tertullian an; der allgemeinste Vorwurf steht an der Spitze, ihm zur Seite tritt sein Gegentheil. Leicht schließen sich die Anklagen wider die Sittlichkeit der Christen an; denn ihre Greuelthaten sollten ja eine religiöse Beziehung haben. Nahe verwandt mit frevelhaftem Gottesdienst ist Frevel wider die Obrigkeit. Von hartnäckigem Ungehorsam gegen den Kaiser zu Hartnäckigkeit im Leiden ist ein ebenso kleiner Schritt wie von da zur Hartnäckigkeit im Glauben. So einfach schreitet Tertullian vorwärts; aber wie schön rundet sich das Ganze ab: der letzte Vorwurf führt zum ersten zurück; er ist wieder religiöser Art.

Tertullian wollte nichts als die Vorwürfe, welche die Heiden gegen die Christen erhoben, zurückweisen; aber was er schrieb, ist eine Kritik seiner ganzen Zeit, wie sie herber und schneidender, man

darf wohl auch sagen, ungerechter kaum gedacht werden kann. Denn nirgends erblickt er nur einen Rest von Gutem; alles ist verderbt. Ein Bild religiöser und sittlicher Auflösung, politischen und sozialen Elends entrollt er vor den Augen seiner Leser. Die Grundschäden, an welchen die untergehende römische Welt krankte, deckt er auf.

Dem ersten Vorwurf der Heiden stellt er die Behauptung gegenüber, daß ihre Treue gegen die Vergangenheit nur in Worten bestehe; alles Alte in Gesetz und Sitte sei in Wahrheit aufgelöst. Nicht anders verhalte es sich mit der Religion. Schon die Vorfahren treffe der Vorwurf, die Götter gering gehalten zu haben, da sie sich anmaßten, über ihre Verehrung durch Gesetze Bestimmungen zu treffen. Noch mehr verdienten ihn die Zeitgenossen; das zeige die Geringschätzung der Götterbilder, die Besteuerung der Heiligthümer, die Gleichstellung der Todten mit den Göttern, die Vergötterung der Menschen, die Verachtung des Eids. Der Gottesdienst sei oft mehr eine Verspottung als Anbetung der Götter; je gebildeter einer sein wolle, um so weniger Ehrerbietung habe er gegen sie. Von den Dichtern und Philosophen, im Theater und bei den Schauspielen könne man das lernen (c. 10). Nicht schwer konnte es Tertullian werden, die einzelnen Anklagen wider den Glauben der Christen auf die Heiden zurückzuwenden. Denn sie waren in der That nichts anderes als Vermuthungen, die von der Analogie heidnischer Kulte ausgiengen (c. 11—14). Bei den Vorwürfen gegen die Sittlichkeit der Christen berührt er die dunkelsten Seiten der damaligen Zustände: die Aussetzung der Kinder sei etwas Gewöhnliches geworden, und doch sei sie der grausamste Mord; Unzucht werde ohne Scheu geübt, Verbrechen wider die Natur seien bei den herrschenden Verhältnissen beinahe unvermeidlich (c. 15—16). In politischer Hinsicht wird man nicht nur an die Umwälzungen erinnert, deren Folgen sich noch in jenen Tagen fühlbar machten, sondern auch an den von aller Pietät entbundenen Spott, der sich selbst gegen die Fürsten richtete. Zuletzt wirft Tertullian noch einen Blick auf den Unterschied der Gegenwart und der Vergangenheit, die sich der Standhaftigkeit im Leiden rühmte, und hält seinen heidnischen Lesern vor, daß sie an die Seelenwanderung und an das Gericht des Minos glauben könnten, während sie die Einfachheit des Glaubens an die Auferstehung der Todten und das göttliche Gericht verspotteten (c. 17—19).

Wir sind, ruft er wie triumphirend aus, das Gleiche, ja dieselben.

Da ihr nicht haßt, was ihr seid, so reicht uns eure Hand, küßt, umarmt uns, Blutbefleckte die Blutbefleckten, Unzüchtige die Unzüchtigen, Verschwörer die Verschworenen, Hartnäckige und Thoren die ihnen Gleichen. Gleicherweise haben wir die Götter verletzt, gleicherweise rufen wir ihren Zorn hervor. Er schließt mit einer Mahnung, daß die Heiden sich bessern, und dann erst die Christen richten sollten; aber dann werden sie selbst Christen sein (c. 20).

Tertullian erkannte wohl, daß es bei dem Streit zwischen Christenthum und Heidenthum sich zunächst um das Fundament der Religion, den Glauben an Einen Gott handelte. Die Heiden blickten in dem Gefühle der Superiorität, das die Bildung zu verleihen pflegt, auf den Christenglauben als auf eine Thorheit herab. Er dagegen, durchdrungen von dem Gedanken an die Erhabenheit des Monotheismus, war überzeugt, daß der Glaube der Kirche wie Wahrheit so Weisheit sei, und daß die Heiden mit ihrem Glauben oder vermeintlichem Wissen sich in thörichtem Irrthum befänden. Deshalb richtete er im zweiten Buche seiner Schrift an die Heiden seinen Angriff im zuversichtlichsten Tone auf die heidnische Götterlehre. Er glaubte an die Ueberzeugungskraft der Wahrheit; darum forderte er als Richter das Bewußtsein der Heiden selbst. Es solle darüber urtheilen, ob die Götter in Wahrheit Götter sind, wie die Heiden wollen, oder ob sie es nicht sind, wie sie nicht wissen wollen. Seine Absicht ist klar ausgesprochen: würdigen wollte er die römische Götterlehre nicht, sondern zur Verwerfung des Irrwahns, den er fand, wollte er drängen. Eine Untersuchung schien ihm eigentlich überflüssig; denn der Streit könnte mit einem Wort als entschieden gelten: Alle Götter sind von Menschen eingeführt; daher sind sie keine Götter; denn nichts, das irgend wann angefangen hat, kann mit Recht für göttlich gelten. Aber der Sieg der Wahrheit ist nicht so leicht. Denn der Irrthum wird durch eine Menge Bundesgenossen unterstützt. Mit Worten voll Pathos spricht Tertullian dies aus. Er zeigt die Wahrheit, wie sie von allen Seiten angegriffen wird; alles, was sie sonst unterstützt, Recht, Gesetz, Weisheit, Sitte hat sich zu ihren Feinden gewandt; sie steht allein, aber ruhig und siegesgewiß; denn sie weiß sich aus der Mitte der Feinde Bundesgenossen zu verschaffen, welche sie nur will; so behält sie den Sieg.

Weil es so ist, erläßt sich Tertullian die Mühe nicht, den Götterglauben im einzelnen zu kritisiren. Er schließt sich dabei der Darstellung Varros an. Denn dieser galt als der vorzüglichste Kenner der römischen Alterthümer vornehmlich in Bezug auf die Religion.

So rühmte ihn schon Cicero und noch Augustin wiederholte sein Lob [1]). Varro wollte die gesammte Götterlehre darstellen; um alles zu umfassen, unterschied er deshalb das, was die Dichter von den Göttern berichten, was die Philosophen von ihnen aussagen, und was die Staatsreligion enthält [2]). Tertullian gieng bei seiner Kritik von einer Vorstellung des göttlichen Wesens aus, welche bei ihm natürlich durch den christlichen Glauben zu ihrer Bestimmtheit ausgebildet worden war, für welche er aber Zustimmung bei seinen Lesern voraussetzte. Es galt ihm als anerkannt, daß es nur Einen Gott gebe, und daß er allgemein bekannt, ewig, gut, gerecht und selig sei. In der That durfte er annehmen, daß der gebildete Theil seiner Zeitgenossen nicht allzuweit von dieser Anschauung entfernt war. Denn der Glaube an die Einheit Gottes war bei ihm fast Gemeingut geworden; man sah die einzelnen Götter als Symbole der Gottheit an.

Auf Grund seiner Voraussetzung verwarf Tertullian alles, was im Heidenthum über die Götter gelehrt wurde: Denn was die Philosophen behaupten, ist unsicher; sie stimmen untereinander nicht überein. Was die Dichter sagen, ist der Götter unwürdig; die Volksgötter endlich ermangeln der allgemeinen Anerkennung. An

---

1) Aug. de civit. dei 6, 2: Quis Marco Varrone curiosius ista quaesivit? quis invenit doctius? quis consideravit attentius? quis distinxit acutius? quis diligentius pleniusque conscripsit? Qui tametsi minus est suavis eloquio, doctrina tamen atque sententiis ita refertus est, ut in omni eruditione, quam nos saecularem, illi autem liberalem vocant, studiosum rerum tantum iste doceat, quantum studiosum verborum Cicero delectat. Vgl. Cic. Acad. 1, 3.

2) Ib. 6, 5: Deinde illud quale est, quod tria genera theologiae dicit esse, id est rationis, quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile? . . Deinde ait: Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi. Primum, inquit, quod dixi, in eo sunt multa contra dignitatem et naturam inmortalium ficta... Secundum genus est, inquit, quod demonstravi, de quo multos libros philosophi reliquerunt; in quibus est, dii qui sint, ubi, quod genus, quale, a quonam tempore, an a sempiterno fuerint dii. . . Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures. . . Tertium genus est inquit, quod in urbibus cives, maxime sacerdotes nosse atque administrare debent. In quo est, quos deos publice, quae sacra et sacrificia colere et facere quemque par sit. . . Prima theologia maxime accommodata est ad theatrum, secunda ad mundum, tertia ad urbem.

welche Götter soll man sich halten, da doch keiner dem Begriff Gottes entspricht? Würdiger ist es, an keinen Gott glauben, als an einen solchen, an dem man zweifeln muß, oder dessen man sich zu schämen hat, oder der willkührlich aufgenommen ist (c. 1).

Tertullian bespricht nun eingehend die drei Arten von Göttern; am Ausführlichsten und Bedeutendsten ist die Bestreitung der von den Philosophen eingeführten physischen Götter. Sein Gedankengang ist folgender: Die Philosophen gelten als die Weisen; sie sind es aber nicht; denn wie die Verschiedenheit ihrer Meinungen beweist, ist ihnen die Wahrheit fremd. Dies ist der Fall, weil sie Gott nicht kennen. Denn mag es auch sein, daß ihnen die heiligen Schriften nicht unbekannt waren, so haben sie dieselben nicht angenommen, sondern ihren Inhalt verändert, weil ihnen der Anfang der Weisheit, die Furcht Gottes, fehlte. Ihre eigenen Aussprüche beweisen die Wahrheit dieser Behauptungen. (c. 2).

Hiemit ist die Hinfälligkeit ihrer Aussagen bewiesen. Gleichwohl geht Tertullian auf das ein, was sie lehrten. Sie machten die Elemente zu Göttern; von ihnen sollten die anderen Götter stammen. Tertullian will dagegen beweisen, 1) daß was von den Elementen stammt, nicht Gott ist, woraus folgt, daß die Elemente selbst keine Götter sind, und 2) daß diese keine Götter sind, wodurch die Gottheit jener hinfällig wird. Fest soll stehen, daß Gott von Gott geboren werde, wie von dem, das nicht Gott ist, solches, das nicht Gott ist. Die Elemente sind Theile der Welt; sie sind also mit der Welt entweder geschaffen oder ungeschaffen. Gegen jenes wird aus dem feststehenden Gottesbegriff argumentirt: Was einmal nicht war — vor dem Anfang — und einmal nicht sein wird — nach dem Ende —, kann überhaupt nicht als Gott gelten, indem es des Wesens der Göttlichkeit, der Ewigkeit, entbehrt. Die Elemente sind demnach keine Götter, also auch die Götter nicht, welche von ihnen stammen sollen. Dieser Schluß ergibt sich; Tertullian spricht ihn nicht aus. Ist die Welt aber Gott, weil sie ungeschaffen ist, was dann auch von den Elementen gilt, so können die Götter nicht aus ihnen geboren sein, wie angenommen wird; denn Zeugung und Geburt widersprechen nach dem Zugeständniß der Philosophen dem göttlichen Wesen. Nach beiden Seiten hin liefert Tertullian so den versprochenen Beweis.

Er fährt fort: Doch Varro behauptet, der Himmel und die Gestirne, d. i. die Elemente, seien lebendige Wesen [1]). Sind sie dies,

1) Wie mir scheint, ist nach frustra vobis credi proposuit Varro ein

so sind sie auch sterblich. Denn unsterblich ist zwar die Seele, aber das Beseelte, d. i. der mit einer Seele verbundene Körper, ist sterblich. Nun sind die Elemente zwar, wie die Erfahrung lehrt, Körper; aber für die Behauptung, daß sie beseelt seien, gibt es keinen Beweis. Die Bewegung reicht nicht hin; denn sagt man, sie bewegen sich selbst, weil kein Beweger erscheine, so zeigt man damit nur, daß man den verborgenen Urheber der Bewegung suchen sollte. Und gesetzt auch, sie bewegen sich selbst, so thuen das alle Thiere, ohne doch Götter zu sein (c. 3). Die Annahme endlich, daß die Elemente gerade deshalb Götter genannt worden seien, weil sie sich bewegten — θεός von θέειν = σείεσθαι —, ist falsch. Der Name Gottes ist ein Eigenname, der dem unsichtbaren Gotte zukommt und den Göttern wie den Elementen mit Unrecht beigelegt wird, da sie mit ihm nicht verglichen werden können. Wieder kommt Tertullian auf den Satz zurück, daß die Philosophen, statt über die Natur unsichere Behauptungen aufzustellen, den Schöpfer der Natur hätten suchen sollen (c. 4).

Besser beruft man sich zum Beweis für die Gottheit der Elemente darauf, daß nichts ohne sie geschieht, daß sie Gutes wie Uebles bewirken. Aber auch diese Bemerkung reicht nicht hin. Denn sie sind Werkzeuge, und der ist zu suchen, der durch sie wirkt. Daß sie aber Werkzeuge sind, wird durch die Gesetzmäßigkeit ihrer Bewegung, welche Tertullian als Gehorsam darstellt, bewiesen (c. 5). Wie die Gottheit nicht dient, so ist sie noch weniger der Abnahme unterworfen, sie ist unveränderlich; sonst wäre sie nicht selig. Bei den himmlischen Elementen aber ist das Gegentheil der Fall; sie können also keine Götter sein.

So irrt das menschliche Wissen: es hat nur den Schein der Wahrheit und Weisheit. Die nächstliegende Annahme ist, daß die Elemente von einem anderen regiert werden und nicht sich selbst bewegen. Und doch sind die Behauptungen der Philosophen den Erzählungen der Dichter von den Göttern noch weit vorzuziehen (c. 6).

Denn daß die mythischen Götter Menschen waren, steht fest.

Punkt zu setzen, und dann zu lesen: Atqui Varro indicavit oder indicaverat etc. Die Handschrift hat et qui Varro indicaver. Die Stelle ist verderbt; doch sieht man deutlich, daß mit et qui etwas Neues beginnen muß; das zeigt, ganz abgesehen von dem Inhalt, schon die Wiederholung des Namens Varro. Daß Tertullian die Sterblichkeit der Elemente beweist, läßt erkennen, was er sich bei Varros Behauptung gedacht hat. Er las in ihr einen Beweis für den Satz, daß die Elemente Götter seien.

Selbst die Heiden nennen sie nicht beständig Götter, sondern Heroen. Angenommen aber, daß man Todten göttliches Wesen beilegen durfte, so doch nach der eigenen Einsicht der Heiden nur den trefflichsten. Soll man nun lachen oder zürnen, daß man an solche Götter glaubt, die sind, wie Menschen nicht sein sollen? Die Heiden haben ein Gefühl davon, daß dies unrecht ist. Denn den Angriffen auf die Götter gegenüber berufen sie sich auf die poetische Freiheit; sonst aber ehren sie die Dichter und glauben ihren Erzählungen (c. 7).

Die Volksgötter endlich verdienen diesen Namen nicht; ihre beschränkte Verehrung widerspricht zu sehr dem Begriff Gottes, des überall bekannten, überall gegenwärtigen, überall herrschenden, dem alle Dienst und Verehrung zu weihen haben. Tertullian spottet der Götter, die kaum jemand kennt, und des Unsinns der freien Wahl der Götter, die dahin sich verirrt, daß z. B. die Aegypter Thiere anbeten, oder einen Menschen; denn Serapis ist der Joseph der heiligen Schrift (c. 8).

Die Ueberlegung, daß in der Gegenwart alles von der Autorität des herrschenden Römervolks abhänge, veranlaßt Tertullian zu eingehenderer Betrachtung der römischen Götter. Aber hier verläßt er die Eintheilung Varros, die er nur zu verhöhnen weiß, und scheidet die Götter der Römer in solche, die sie mit anderen gemeinsam verehren, und in solche, die ihnen eigenthümlich sind. Zunächst handelt er von diesen. Neben die Heroen des Volks, die später für Götter erklärt wurden, stellt er die ursprünglichen, bild- und gestaltlosen Gottheiten der römischen Religion. Kaum kann man seine Darlegung eine Kritik nennen: die einen zieht er herunter, über die anderen spottet er; das Gemeine und Unsittliche der Mythen kehrt oder sucht er hervor; die abstrakten römischen Gottheiten zieht er ins Lächerliche (c. 9—11).

Wenn er dann zu den den Römern und Griechen gemeinsamen Göttern übergeht, so stellt er den Satz auf, daß sie Menschen gewesen seien, führt aber den Beweis nur für Saturn, den Stammvater der Götter (c. 12). Daß Menschen Götter werden, ist unmöglich. Mag Tertullian darauf blicken, von wem oder warum Menschen unter die Götter aufgenommen worden seien, auf ihre Personen oder auf ihre angeblichen Verdienste, überall kommt er zu dem gleichen Urtheil: unmöglich und unwürdig (c. 13—16).

Nachdem er den stolzen Glauben der Römer, daß sie um ihrer Frömmigkeit willen die Weltherrschaft erhalten hätten, angegriffen, schließt er mit der Mahnung nach dem zu forschen, der die Zeiten

ordnet; er vertheilt die Herrschaft: jetzt hat er sie den Römern übergeben; was er jedoch über sie beschlossen hat, das wissen die, welche ihm nahestehen (c. 17).

An die Heiden überhaupt hatte sich Tertullian in dem besprochenen Werk gewandt. Denn von dem Volk gieng der Haß gegen die Christen aus, unter dem Volk wurden die Anklagen wider sie verbreitet und geglaubt. Doch die Stellung der Obrigkeit zum Christenthum war im Ganzen dieselbe. Hier wie dort wurde das Recht seines Daseins geleugnet [1]). Die Grundsätze, welche Trajan aufgestellt hatte, waren noch in Geltung. Das Rescript Hadrians an Minucius Fundanus setzte sie voraus; nur nicht mißbraucht sollten sie werden. Marcus Aurelius bestätigte sie ausdrücklich [2]); ja er scheint strenger auf ihre Ausführung gedrungen zu haben. Melito spricht von neuen Verordnungen, denen zu Folge das Vermögen der Verurtheilten ihren Anklägern zugefallen zu sein scheint [3]). Ist Neanders Vermuthung richtig, so gebot dieser Kaiser sogar die Anwendung von Martern, um die Christen zur Verleugnung zu zwingen [4]). Auch unter Septimius Severus blieb das Christenthum eine unerlaubte Verbindung.

An eine Aenderung der Gesetze, welche den Christen Schutz gegeben hätte, war nicht zu denken. Zwar wurden die gesetzlichen Vorschriften nur ausgeführt, wenn die Statthalter von selbst oder um des Volkes willen den Christen abgeneigt waren [5]). Sonst hat-

---

1) Apol. 4: Dure definitis dicendo: Non licet esse vos! et hoc sine ullo retractatu humaniore praescribitis.

2) Julii Pauli sent. rec. Lib. V. Tit. 21. §. 2 (bei Gieseler, Kirchengeschichte 1. S. 144. 3. Aufl.). Qui novas et usu vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur.

3) Bei Euseb. hist. eccl. 4, 26: *Τὸ γὰρ οὐδὲ πώποτε γενόμενον, νῦν διώκεται τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος, καινοῖς ἐλαυνόμενον δόγμασι κατὰ τὴν Ἀσίαν. Οἱ γὰρ ἀναιδεῖς συκοφάνται καὶ τῶν ἀλλοτρίων ἐρασταὶ, τὴν ἐκ τῶν διαταγμάτων ἔχοντες ἀφορμὴν, φανερῶς ληστεύουσι, νύκτωρ καὶ μεθημέραν διαρπάζοντες τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας.*

4) Kirchengeschichte 1. S. 160 f.

5) Tert. Apol. 37: Quoties in Christianos desaevitis, partim animis propriis, partim legibus obsequentes. C. 49: De qua iniquitate saevitiae non modo caecum hoc vulgus exsultat et insultat, sed et quidam vestrum, quibus favor vulgi de iniquitate captatur, gloriantur. C. 50: Sed hoc agite, boni praesides, meliores multo apud populum si illis Christianos immolaveritis, cruciate, torquete, damnate, atterite nos.

ten die Gemeinden Frieden. Allein das Schwert hieng immer über ihnen. Je mehr der Haß des Volkes stieg, um so bedenklicher wurde die Lage der Christen; denn um so seltener fanden sich wohlgesinnte Obrigkeiten; um so schwieriger wurde ihnen der Widerstand gegen das Verlangen des Volks, um so näher lag der Gedanke, die Verfolgung als Mittel zu gebrauchen, um das Volk zu gewinnen.

Eine Vertheidigung der Christen der Obrigkeit gegenüber war unter diesen Verhältnissen am Platze. Denn alles kam darauf an, sie von der Ungerechtigkeit des gesetzmäßigen Verfahrens zu überzeugen, damit die Gesetze geändert würden. Während Tertullian die zwei Bücher an die Heiden ausarbeitete, beschäftigte ihn bereits der Plan zu einem solchen Werke. Er hatte schon überlegt, was er in ihm sagen wollte, den Stoff zwischen beiden Schriften im Geiste vertheilt. Bei der Gleichheit des Gegenstands waren vielfache Berührungen unvermeidlich. Es lag nicht in Tertullians unbekümmerter Art, zu verändern nur um der Veränderung willen; nahm er doch unbedenklich, was ihm zweckmäßig schien, selbst aus fremden Schriften auf. Dagegen bewirkte der veränderte Zweck und der verschiedene Leserkreis beider Werke, daß auch das zweite selbstständig und in sich geschlossen ist.

Daß Tertullian sich vorsetzte, in einer an die Obrigkeit gerichteten Schrift mehr auf das Verhalten der Christen den Kaisern und dem Staate gegenüber und auf das allem Gewöhnlichen ungleiche Verfahren der Gerichte gegen sie einzugehen, als wenn er sein Wort an das Volk richtete, verstand sich von selbst [1]). Dagegen konnte er die Kritik der heidnischen Religion kürzer fassen; denn Glauben setzte er bei den Vornehmen nicht voraus [2]). Um so näher lag ihm die Hoffnung, daß eine Darlegung des christlichen Glaubens und der Grundzüge des christlichen Lebens Eindruck auf sie machen würde. Darum beabsichtigte er, neben jeden Vorwurf gegen die Christen das zu stellen, was sich wirklich bei ihnen fand [3]).

---

1) Ad nat. 1, 3: Sed dum haec ratio suo loco ostenditur (Tertullian spricht von dem unregelmäßigen Gerichtsverfahren), vos quam insequimini ad expugnationem nominis, edite.

2) Ib. 1, 10: Doctissimi, gravissimi, quatenus gravitas atque prudentia de doctrina proficere credunt, et inreverentissimi erga deos vestros semper existunt.

3) Ib. 1, 7: Vitam aeternam sectatoribus et conservatoribus suis spondet (sc. disciplina nostra), e contrario profanis et aemulis supplicium aeternum aeterno igni comminatur; ad utramque causam mortuorum

Unmittelbar nach Vollendung der zwei Bücher an die Völker wird Tertullian das Apologetikum begonnen haben. Anfangs scheint er den Wortlaut der früheren Schrift vor Augen gehabt zu haben; er feilte an den einzelnen Sätzen. Später werden die Berührungen seltener und erscheinen dann mehr gedächtnißmäßig. Der Ausdruck ist gewählter und sorgfältiger, gleich als wäre Tertullian sich bewußt, daß er mit vornehmen Männern, den Vorstehern des römischen Reiches, sprach. Hiefür sind die ersten Sätze charakteristisch. Statt des abgerissenen Anfangs der früheren Schrift beginnt Tertullian die spätere mit den Worten: Wenn es euch, ihr Vorsteher des römischen Reichs, die ihr an offener und freier Stelle, fast auf dem Gipfel des Staats steht, um Gericht zu halten, nicht erlaubt ist, frei zu erwägen und offen zu untersuchen, was in der Sache der Christen gewiß ist, wenn allein in diesem Punkt eure Autorität sich fürchtet oder schämt, der Achtsamkeit auf die Gerechtigkeit gemäß Untersuchung anzustellen, wenn endlich, wie jüngst geschah, die mit den eigenen Urtheilen zu sehr beschäftigte Feindschaft wider diese Sekte [1]) den Weg der Vertheidigung verschließt, so möge es der Wahrheit erlaubt sein, wenigstens auf dem geheimen Weg der stillen Buchstaben vor euer Ohr zu kommen. Sie bittet nicht um Schonung, weil sie sich über ihre Lage nicht wundert; sie weiß, daß sie auf Erden fremd ist, und daß sie unter Fremden leicht Feinde findet, daß sie übrigens ihr Geschlecht, ihre Heimath, ihre Hoffnung, ihre Liebe und ihre Ehre im Himmel hat. Eines wünscht sie für jetzt, nicht ungehört verdammt zu werden.

---

resurrectio praedicatur. Viderimus de fide istorum, dum suo loco digeruntur. C. 10: Effundite jam omnia venena, omnia calumniae tela infligite huic nomini, non cessabo ultra repellere, at postmodum obtundentur expositione totius nostrae disciplinae.

1) Böhringer (a. a. O. S. 135) erklärt: Der Haß gegen diese Sekte, der selbst in den häuslichen Kreisen (in der Bestrafung der christlich gewordenen Hausgenossen durch ihre heidnischen Hausherren) sich nur allzu geschäftig erweist. Doch man sieht nicht ab, warum Tertullian dies hier erwähnen sollte. Einfacher dürfte darum die oben gegebene Erklärung sein. Domestica judicia sind die Urtheile, welche einer in seinem Haus, von seinen Hausgenossen hört. Zu sehr ist mit ihnen beschäftigt, wer nur auf sie achtet. Tertullian will also sagen, daß die Heiden nur auf die heidnischen Urtheile über die Christen hören und deshalb keine Vertheidigung von ihnen annehmen wollen. Er scheint dabei (vgl. quod proxime accidit) auf einen Vorfall der jüngsten Zeit anzuspielen.

Diese Achtsamkeit auf den Ausdruck bleibt sich in der ganzen Schrift gleich. Wo ursprünglich sich gleiche Worte wiederholten, wird gewechselt [1]), wo die Sätze unverbunden neben einander standen, werden sie zu Perioden gefügt [2]). Erschien der Ausdruck breit, so wird er verkürzt [3]), wenn undeutlich, so wird er erklärt [4]). Kleine Unrichtigkeiten werden verbessert [5]), Uebertriebenes wird gemildert [6]), die Sätze sind wo möglich noch schärfer gefaßt [7]); Inhaltsloses bleibt ganz weg [8]). Das Bestreben, genau zu sprechen und keinen Ge-

---

1) Vgl. z. B. ad nat. 1, 1: Simul eis contigit scire, desinunt odisse, qui desinunt ignorare und apol. 1: Simul desinunt ignorare, cessant et odisse.

2) Ad nat. 1, 1: Omnes qui vobiscum retro ignorabant et vobiscum oderant. Apol. 1: Omnes qui retro oderant, quia ignorabant. Ad nat. 1, 10: Praelatio alterius sine alterius contumelia non potest, nec ulla electio non reprobatione componitur. Apol. 13: Praelatio alterius sine alterius contumelia non potest procedere, quia nec electio sine reprobatione.

3) Ad nat. 1, 1: Omnem sexum, omnem aetatem, omnem denique dignitatem transgredi a vobis quasi detrimento doletis. Apol. 1: Omnem sexum, aetatem, condicionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento maerent. In den gleichen Kapiteln: Scio plane qua responsione soletis redundantiae nostrae testimonium convenire: non utique eo bonum etc. Apol.: Sed non ideo, inquit, bonum etc.

4) Ad nat. 1, 2: Cur etiam in hoc aliter quam nocentes a vobis agimur? Apol. 2: Cur a vobis ipsis aliter tractamur quam pares nostri, i. e. ceteri nocentes.

5) Ad nat. 1, 1: Si nullum erit odii (debitum ist nur Verbesserung von Oehler). Apol. 1: Si nullum odii debitum deprehendatur. Ad nat. 1, 7: Volo scire, si per talia scelera adire parati estis, quemadmodum nos? Apol. 8: Quaero, an et qui credideris, tanti habeas, ad eam tali conscientia pervenire. Ebendort wird die moriens anima von ad nat. 1, 7 in moriens homo verwandelt.

6) Ad nat. 1, 16: Macedones id, quod probaverunt, palam est factitare. Apol. 9: Sed et Macedones suspecti. Ad nat. 1, 10: Privatos deos domestica et licentia inculcatis. Apol. 13: Domesticos deos domestica potestate tractatis.

7) Ad nat. 1, 10: Laudatis semper vetustates et nihilominus recusatis. Apol. 6: Laudatis semper antiquitatem et nove de die vivitis. Ad nat. 1, 1: Non utique eo bonum praejudicari, quia plerosque convertat et sibi rapiat. Apol. 1: Non ideo bonum, quia multos convertit.

8) Sätze wie: Deficit adaequatio comparationis istius, ad nat. 1, 1; oder: Qui de pluribus suscipit aliquem, eum quem non suscipit, despexit,

danken unausgedrückt zu lassen, macht sich selbst zum Nachtheil der Schönheit geltend [1]). Vor Allem aber wird die Anordnung und Folge der Gedanken genauer. Die Uebersicht des Inhalts wird dies zeigen.

Der schöneren Form des Apologetikums im Vergleich mit den Büchern an die Völker entspricht auf den Inhalt gesehen seine größere Milde. Wenn dort Tertullian den Heiden als solchen nicht das mindeste Recht einräumte, so geht er hier von der Voraussetzung aus, daß die Obrigkeit auch als heidnische ein Recht hat. Ja geflissentlich wird dies hervorgehoben [2]). Wenn er dort dem Zwiespalt zwischen Christenthum und Heidenthum den möglichst scharfen Ausdruck gab, so sucht er hier im Natürlichen und Heidnischen Anknüpfungspunkte für christliche Gedanken. Als klare Aussage der im Heidenthum unbewußt enthaltenen Wahrheit wird das Christenthum gegeben. Der Gedanke, daß die Seele von Natur eine Christin sei, ist hier zuerst ausgesprochen [3]). An die philosophische Lehre vom Logos wird erinnert [4]). Auch darauf beruft sich Tertullian wohl, daß, was er sagt, nichts Neues sei [5]).

Eine Veränderung des Zweckes spricht sich in dieser Milderung aus; hier will Tertullian die Leser gewinnen. Dies ist auch die Absicht bei der Schilderung des Christlichen in Lehre, Kultus und Leben. Er wußte es, wenn nicht dem Heiden, so doch dem Menschen anziehend erscheinen zu lassen.

Ueberblicken wir den Inhalt dieser Schrift, des bedeutendsten Werkes von Tertullian.

Die Einleitung, welche er selbst abgrenzt [6]), bringt die

---

c. 10 als bloße Wiederholung des Gedankens nach der oben Anm. 2 angeführten Stelle.

1) Z. B. Apol. 1: Quod nesciant, praejudicant id esse quod, si sciant, odisse non poterant.

2) Ib. c. 30 ff., bes. c. 33: Quid ego amplius de religione atque pietate Christiana in imperatore? quem necesse est suspiciamus, ut eum quem dominus noster elegit, ut merito dixerim: Noster est magis Caesar, a nostro deo constitutus.

3) Ib. c. 17.

4) Ib. c. 21: Jam ediximus deum universitatem hanc mundi verbo et ratione et virtute molitum. Apud vestros quoque sapientes λόγον, i. e. sermonem atque rationem constat artificem videri universitatis.

5) Ib. c. 22: Atque adeo dicimus esse substantias quasdam spiritales. Nec novum nomen est. Sciunt daemones philosophi.

6) Ib. c. 4: Atque adeo quasi praefatus haec ad sugillandam odii

ad nat. 1, 1—4 enthaltenen Gedanken in neuer trefflicher Anordnung. Passend wird den Richtern gegenüber an das Reskript Trajans erinnert. Denn die noch geltende Rechtsnorm war darin ausgesprochen. Verkürzt ist die Auseinandersetzung über den Christennamen, vielleicht im Gefühl, daß sie keinen wirklichen Werth hat (c. 1—3).

Hieran schließt sich eine Angabe über den Inhalt und den Zweck der Schrift. Tertullian will auf die einzelnen Anklagen, welche gegen die Christen erhoben wurden, eingehen, sie nicht allein widerlegen, sondern auf die Heiden zurückwenden, damit diese sich ihrer Anklagen schämen:

Doch da die heidnischen Richter sich darauf beriefen, daß sie genöthigt seien, den Gesetzen gegen die Christen Gehorsam zu leisten, so sieht sich Tertullian veranlaßt, ehe er zur Ausführung seiner Absicht schreitet, den Werth der Gesetze gegen die Christen zu untersuchen. Er lehnt sich dabei an Gedanken, welche im 6., 7. und 10. Kapitel des ersten Buchs an die Völker schon ausgesprochen waren; doch bewegt er sich im einzelnen mit großer Freiheit. Zuerst wird die Nothwendigkeit dieser Untersuchung begründet. Sie liegt in der Behauptung einer unveränderlichen Geltung der Gesetze und einer unbedingten Pflicht des Gehorsams. Die Anführung des heidnischen Ausspruches: Ihr dürft nicht existiren, dient ihm um seiner Härte und Unmenschlichkeit willen als Grund zur Behauptung, daß hier von Gewalt und unbilliger Herrschaft die Rede sei, also nicht von dem, was nicht sein soll, sondern von dem, was man nicht will. Nur das Schlechte soll nicht sein. Verbietet ein Gesetz das Gute, so muß es geändert werden; denn das Gute ist immer erlaubt. Diese Aenderung ist möglich; denn die Gesetze sind nur Menschenwerk; sie geschieht wirklich — dies beweisen die aufgehobenen Gesetze — und mit Recht; denn nichts als die Gerechtigkeit kann ein Gesetz empfehlen. Solche ungerechte, ja thörichte Gesetze sind die wider die Christen; denn sie bestrafen nur einen Namen, nicht die Thaten, da sie die Untersuchung über die Thaten der Christen nicht kennen (c. 4).

Eine Stütze seiner Anschauung erblickt Tertullian im Verhalten der Kaiser. Es war freilich ein altes Gesetz, daß ohne Zustimmung

---

erga nos publici iniquitatem jam de causa innocentiae consistam. Etwas weiter unten: Respondebimus ad singula, quae in occulto admittere dicimur.

des Senats keine neue Gottesverehrung eingeführt werden dürfe, aber ein unsinniges Gesetz; und überdies hat Tiberius ihm Genüge gethan. Erst Nero begann die Christen zu verfolgen, und ihm nach die schlechtesten Kaiser; die guten dagegen haben sie eher in Schutz genommen (c. 5).

Es folgt nun der Gedanke, welcher ad nat. 1, 10 ausgesprochen war; aber in anderem Zusammenhang und zu anderem Zweck. Dort diente er zum Beweis, daß die Heiden nicht weniger irreligiös, weil neuerungssüchtig seien als die Christen; einen Vorwurf sollte er entkräften, indem er ihn zurückwandte. Hier dagegen ist er bestimmt, darzuthun, daß die Heiden auch subjektiv betrachtet kein Recht hätten, sich auf ihre Treue gegen die Einrichtungen ihrer Vorfahren und auf ihren willenlosen Gehorsam gegen die Gesetze zu berufen; denn sie kennen weder diesen noch jene, wie ihr Leben offenbart (c. 6).

Hierauf bespricht Tertullian die einzelnen Vorwürfe gegen die Christen. Sie selbst werden als bekannt nur erwähnt, dagegen wird ihre Widerlegung nicht nur negativ, sondern auch positiv gegeben. Die Reihenfolge ist eine andere als in den Büchern an die Völker; doch läßt Tertullian nicht in Zweifel, welcher Gedanke ihn geführt hat. Er geht von dem aus, was die Christen am meisten verbergen würden, den heimlichen Greueln, deren man sie beschuldigte [1]). Ihm stellt er das gegenüber, was vor aller Augen lag, daß die Christen die Religion des Staats verließen [2]). Der dritte Vorwurf bezieht sich auf die abergläubische und unsinnige Verehrung, deren man sie zieh. Zu ihm führt die Reflexion darüber, was diejenigen anbeten, welche den Göttern nicht dienen [3]). Hier zuerst tritt ein größerer Abschnitt ganz neu ein, in welchem von dem Glauben an Gott und Christus gehandelt wird. Dem, was man irrthümlich für die Religion der Christen hielt, wird gegenübergestellt, was sie wirklich glauben. Tertullian beruft sich für die Wahrheit des Glaubens an Einen Gott auf das Zeugniß der Dämonen. Nicht übergehen

---

1) C. 6: Nunc enim ad illam occultorum facinorum infamiam respondebo, ut viam mihi ad manifestiora purgem.

2) C. 9: Nunc de manifestioribus dicam.

3) C. 15: Quid ergo colunt, qui talia non colunt? Jam quidem intelligi subjacet, veritatis esse cultores, qui mendacii non sint, nec errare amplius in eo, in quo errasse se recognoscendo cessaverunt. Hoc prius capite et omnem hinc sacramenti nostri ordinem haurite, repercussis ante tamen opinionibus falsis.

will er die Widerlegung der Meinung, daß die Römer die Weltherrschaft ihrer Frömmigkeit verdanken [1]). Alle bisher erwähnten Beschuldigungen waren religiöser Art. Tertullian läßt auf sie den Vorwurf folgen, daß sich die Christen an der Majestät der Kaiser vergriffen. Der verbindende Gedanke ist, daß sie bei den Heiden in höherem Ansehen steht als die der Götter [2]). Wie gegen die Kaiser, so sind die Christen gegen alle Menschen gesinnt [3]). Dies führt zur Widerlegung der Behauptung, die Christen seien eine schädliche und deshalb unerlaubte Verbindung. Hier bietet sich die Gelegenheit, zu beschreiben, wie es in den Versammlungen der Gläubigen zugeht. Die nächste Anklage, die Christen seien an allem Unglück Schuld, wird durch die Erwägung angeschlossen, daß dies ein Wort des Hasses ist; diejenigen aber, welche die Guten hassen, bilden in Wahrheit eine Faktion [4]). Wie sie hier der Welt Schaden bringen sollen, so schon dadurch, daß sie unnütz für sie sind [5]). Dies ist der letzte Vorwurf, welchen Tertullian erwähnt. Mit c. 46 beginnt der Schluß, welchen er selbst markirt, indem er den Inhalt des ganzen Buches zusammenfaßt [6]).

Dies ist der Gedankengang des Apologetikums. Man sieht, daß er noch einfacher ist als der in den Büchern an die Heiden. Tertullian antwortet, wie er sich vorgenommen hatte, auf die einzelnen Anklagen gegen die Christen, indem er eine nach der anderen behandelt, und am passenden Orte eine Besprechung dessen, was christlich ist, einfügt.

Werfen wir noch einen Blick auf die Ausführung.

Bei der Widerlegung der ersten Anklage faßt Tertullian das zusammen, was er ad nat. 1, 7 u. 15—16 gesagt hatte. Aber er

---

1) C. 25: Quoniam tamen Romani nominis proprie mentio occurrit, non omittam congressionem, quam provocat illa praesumptio etc.

2) C. 28: Ventum est igitur ad secundum titulum laesae augustioris majestatis, siquidem majore formidine et callidiore timiditate Caesarem observatis quam ipsum de Olympo Jovem.

3) C. 36: Neque enim haec opera bonae mentis solis imperatoribus debentur a nobis.

4) C. 40: At e contrario illis nomen factionis accomodandum est, qui in odium bonorum et proborum conspirant.

5) C. 42: Sed alio quoque injuriarum titulo postulamur et infructuosi in negotiis dicimur.

6) C. 46: Constitimus, ut opinor, adversus omnium criminum intentationem, quae Christianorum sanguinem flagitat.

ändert die Folge der Gedanken, indem er nicht mit dem allgemeinen Satze beginnt, daß jedes Gerücht unsicher ist, sondern zunächst die Thatsache betont, daß es nur eine heidnische Behauptung sei, daß die Christen jene Greuelthaten begiengen. Die Richter machen nicht einmal den Versuch, zu erforschen, ob sie wahr ist; in der That aber ist sie, seitdem das Christenthum besteht, durch nichts bewiesen worden. Sie ist unbeweisbar, eine Sage. Diese aber ist ihrem Wesen nach unglaubwürdig. Sie erscheint als Lüge, wenn sie nicht durch die Zeit bestätigt wird. Im vorliegenden Fall ist sie wirklich eine Lüge; denn jene Thaten sind so unmenschlich, daß auch die Heiden einsehen müssen, sie seien unmöglich; geschähen sie doch, so könnten sie unmöglich verborgen bleiben. Nur darum können sie dergleichen von den Christen glauben, weil bei ihnen ähnliche Dinge geschehen (c. 7—9). Vergleicht man hiemit die Parallelstelle in den Büchern an die Völker, so wird sich eine genauere Ordnung der Gedanken nicht verkennen lassen.

Das Gleiche gilt von dem nächsten Abschnitt des Apologetikums und ad nat. 1, 10. Tertullian beschäftigt sich hier mit dem Vorwurf, daß die Christen die Götter nicht verehren. Er gibt die Thatsache zu; aber er nennt ihren Grund: Wir verehren eure Götter nicht, weil wir erkannt haben, daß sie keine Götter sind. Sie sind es nicht; denn sie waren Menschen. Dies muß das Bewußtsein der Heiden zugeben, und die mancherlei Erinnerungen an das Erdenleben der Götter beweisen es. Wie man dazu kam, sie für Götter zu halten, läßt sich erklären; daß aber wirklich aus Menschen Götter wurden, ist unmöglich, von welcher Seite aus man es betrachten mag. Sie sind also in Wahrheit nichts als Namen Verstorbener; ihre Bilder aber Menschenwerke. Deshalb begehen die Christen kein Unrecht, indem sie ihnen die Verehrung verweigern. Doch man kann einwenden: sie gelten den Heiden für Götter. Aber auch dies ist in Wahrheit nicht der Fall; das beweist die Behandlung, welche sie von ihnen erfahren. Da demnach die Christen die Lüge nimmer verehren, so muß man sie als Verehrer der Wahrheit erkennen.

Im folgenden Kapitel bespricht Tertullian, was die Christen angeblich verehren sollen. Was er ad nat. 1, 11—14 beibrachte, zieht er zusammen; denn es drängt ihn vorwärts zu der Darstellung des christlichen Glaubens. Hierauf wendet er allen Eifer, die liebevollste Sorgfalt. Zuerst spricht er von dem einen Gott, dem Schöpfer und Herren der ganzen Welt. Seine Aussagen sind Folgerungen aus dem vorausgesetzten Gottesbegriff. Aber er sucht sie

zu beweisen durch die Werke Gottes, besonders durch das unmittelbare Gottesbewußtsein der Seele (c. 17). Jedoch der christliche Glaube hat eine noch reichere Quelle, die heilige Schrift, welche den Heiden durch die Uebersetzung der siebzig Dollmetscher erschlossen ist (c. 18). Sie ist glaubwürdig durch ihr Alter (c. 19), und wegen der Wahrheit der Weissagungen, die sie enthält (c. 20). Auf die Schriften der Juden stützen sich die Christen; aber durch ihren Glauben an Christus sind sie von diesem Volke geschieden. Von Christus handelt Tertullian nun. Mit wenig Strichen zeichnet er die Vorbereitung auf ihn. Er erwähnt den Vorzug des jüdischen Volks vor den anderen Nationen, sein Verderben und seine Verwerfung, daneben die Weissagung auf ein wahres Volk Gottes und auf die Vollendung seiner Gnade. Zur Erfüllung der Verheißung ist Jesus gekommen; er war Gottes Sohn, aber in anderem Sinne als die Göttersöhne der Mythen. Mit der den Heiden geläufigen Bezeichnung λόγος wird sein Wesen angegeben, und der Gedanke durch den Vergleich mit dem Sonnenstrahl erläutert. Der Sohn Gottes wurde Mensch, ohne daß er aufhörte Gott zu sein. Der Weissagung gemäß in Niedrigkeit erscheinend bewies er sich als Wort Gottes durch die Thaten seiner Macht. Wie er selbst vorausgesagt hatte, starb er; aber auch sein Tod war von Zeichen begleitet. Er erstand aus dem Grabe, und nachdem er seine Jünger zu seinen Boten bestimmt hatte, wurde er in den Himmel aufgenommen. Für alle diese Thatsachen beruft sich Tertullian auf den Bericht des Pontius Pilatus an den Kaiser Tiberius. Was die Christen wollen, und woran sie unter aller Verfolgung festhalten, ist also nichts anderes als Gott dienen durch Christus. Dies wäre kein Unrecht, wenn Christus nur ein Mensch gewesen wäre; aber er ist mehr, er ist wirklich Gott (c. 21).

Um einen Beweis geben zu können, den die Heiden annehmen müssen, greift Tertullian weit aus. Er erinnert an die Dämonen und ihre verderbliche Wirksamkeit (c. 22); stellt dann die Behauptung auf, daß die Wirkungen, welche den Göttern zugeschrieben werden, von den Dämonen herrühren, und erbietet sich, seinen Satz zu beweisen. Die Dämonen aber, welche den Christen durch die Gewalt des Namens Jesu unterworfen sind, bezeugen den Einen Gott und Christus als seinen Sohn (c. 23). Gibt es also nur Einen Gott, so verletzen die Christen die Religiosität nicht. Dies thuen vielmehr die Heiden, indem sie der Lüge dienen und die Wahrheit nicht nur vernachlässigen, sondern bekämpfen. Sie thuen es schon damit, daß

sie die Freiheit der Religion versagen, zwar nicht allen, aber gerade den Verehrern des wahren Gottes (c. 24).

Die Widerlegung des Wahnes, daß die Weltherrschaft der Römer ein Lohn ihrer Frömmigkeit sei, schließt sich an ad nat. 2, 17 an; doch wird der Gedanke der göttlichen Weltregierung stärker hervorgehoben (c. 25—26).

Daß die Christen die Opfer verweigern, ist nur eine Konsequenz ihrer Ueberzeugung, also nicht wahnsinnige Hartnäckigkeit. Die Heiden vielmehr sind ihres Thuns nicht mächtig; der Satan, der Feind der Christen, gebraucht sie zur Versuchung wie zur Verfolgung derselben. Unsinnig und thöricht aber ist ein erzwungenes Opfer; denn alles Religiöse muß freiwillig sein (c. 27—28).

Tertullian kommt sodann auf das Verhältniß der Christen zu den Kaisern. Die Heiden verlangen Opfer für sie; aber die Christen, welche sich weigern, sie darzubringen, sind dabei im Rechte. Denn diese Opfer sind widersinnig, da die Dämonen, welchen sie dargebracht werden, den Schutz, den man erwartet, weder leisten wollen noch können. Gewiß aber ist es kein Majestätsverbrechen, das rechte Verhältniß zwischen den Kaisern und den Göttern zu erkennen. Von dem lebendigen Gott, der über den Fürsten steht, und von dem ihre Macht herkommt, erbitten die Gläubigen ihnen Heil. Auch hier erkennen sie nur die wahre Stellung beider zu einander. Sie bitten freiwillig, sie thuen es in der rechten Art und sind deshalb der Erhörung gewiß (c. 28—30). So ganz anders klingt dies, als was den Christen vorgeworfen wurde, daß Tertullian den Verdacht der Schmeichelei fürchtete; er beruft sich ihm gegenüber auf das Gebot der heiligen Schrift, Matth. 5, 44; 1. Tim. 2, 2 und darauf, daß die Christen für das römische Reich beten müssen, wenn sie das Ende der Welt verzögert sehen wollen. Für etwas Großes halten sie den Cäsar, wie sie denn auch bei seinem Heil, nur nicht bei seinem Genius schwören. Sie müssen ihn hoch halten; denn er ist von ihrem Gotte eingesetzt. Wenn sie ihn nicht Gott nennen, so liegt darin keine Herabsetzung: sie stellen ihn nur unter den, der allein über ihm steht. Ironisch bemerkt Tertullian, die Kaiser selbst könnten sich den Namen Gott nicht wünschen. Er wurde ja den verstorbenen Herrschern beigelegt. Nicht einmal Herr wollte sich Augustus nennen lassen; doch mag man dies Wort gebrauchen, aber nicht im eigentlichen Sinn (c. 31—34). An der Feier der kaiserlichen Festtage nahmen die Christen nicht in der herkömmlichen Weise Theil. Es konnte Tertullian nicht schwer werden, durch eine Schil-

derung der inneren Unwahrheit jener Feier ihre Werthlosigkeit zu zeigen. Die rechte Ergebenheit, Verehrung und Treue gegen die Fürsten zeigt sich nur in dem rechten Verhalten gegen sie. Und dies findet sich bei den Christen (c. 35—36).

Allen Menschen gegenüber halten sie sich zu ihm verpflichtet, und erzeigen sie es. Wie großes Unrecht widerfährt ihnen daher; wie leicht wäre die Rache; aber sie wollen sich nicht rächen, sondern zum Besten der Heiden gebrauchen sie ihre Macht über die Dämonen. Denn sie sind nicht Feinde des menschlichen Geschlechts, sondern des menschlichen Irrthums (c. 36—37).

Sollten sie deshalb nicht unter die erlaubten Faktionen aufgenommen werden? Das Verbot der Hetärien bezweckt ja nur die öffentliche Ruhe. Unbillig ist es daher, dies Verbot auf die Kirche anzuwenden. Die Christen, die sich nur als Weltbürger betrachten, nehmen keinen Theil am politischen Leben, und von der Gemeinschaft des sozialen sind sie durch ihren Glauben geschieden (c. 38). Tertullian fügt hier eine Schilderung des christlichen Gemeindelebens ein, wohl den schönsten Abschnitt der ganzen Schrift. Das friedliche Bild, das ihm vor der Seele steht, macht seine Worte ruhig und einfach. Er beschreibt, wie sich die Christen zu Gebet und Betrachtung des Wortes Gottes versammeln; hier finden sie die Quelle ihres Lebens. Mit der größten Gewissenhaftigkeit, als vor den Augen Gottes, wird bei ihnen gehandelt und gerichtet. Die Vorsteher sind die würdigsten Männer, bejahrt, erhoben durch das Zeugniß der Gemeinde. Die Christen kennen Sammlungen von Geld; aber die Frömmigkeit reicht es dar, und zu Wohlthaten wird es gebraucht. Wie reich ist die Sorge der Christen: sie pflegen die Armen, die Waisen, die Alten, die Schiffbrüchigen, ihre verfolgten Glaubensgenossen. Ihre Liebe macht sie in Wahrheit zu Brüdern; Alles ist ihnen gemeinsam mit Ausnahme der Frauen. Sie kommen zu gemeinschaftlichen Mahlzeiten zusammen: mit Gebet beginnen und schließen sie; Mäßigkeit herrscht in Speise und Trank; Scheu vor Gott bestimmt jedes gesprochene Wort (c. 39).

In der Schrift an die Heiden hatte Tertullian die Behauptung, die Christen seien Schuld an allem öffentlichen Unglück, neben die andere gestellt, sie seien ein drittes Geschlecht. Denn eine schien ihm so thöricht wie die andere. Im Apologetikum folgt sie nun. Der Ausdruck trifft häufig zusammen; doch finden sich hier reichlichere Beispiele allgemeinen Unglücks. Betont wird, daß bei allen öffent-

lichen Calamitäten auch die Götter leiden müssen, daß sie also gewiß nicht von ihnen geschickt seien. Dieser aus ad nat. 2, 17 herübergenommene Gedanke bildet den Uebergang zu der Aussage, daß der Zorn Gottes das Unglück sendet. Ihn erregt jetzt wie früher die Ungerechtigkeit der Heiden. Doch ist er in der Gegenwart geringer als in der Vergangenheit. Denn die Ungerechtigkeit der Welt ist gemildert, dadurch daß die Christen auf Erden leben, und der Zorn Gottes wird durch ihr Gebet besänftigt (c. 40). Nicht die Christen also, sondern die Heiden sind Ursache des öffentlichen Unglücks: der vernachlässigte Gott, nicht die verehrten Götter zürnen. Würden sie das Unglück verhängen, so müßten sie die Christen allein strafen und ihre Anbeter von ihnen trennen. Gott thut dies nicht; denn er spart die Scheidung bis zum jüngsten Gericht. Er ist gleich streng und gleich mild gegen alle, aber aus verschiedenem Grunde: die einen straft, die andern züchtigt er. So leiden auch die Christen ganz anders als ihre Feinde; denn in Bezug auf die Welt haben sie nur den Wunsch, sie möglichst schnell zu verlassen, und das Unglück erfreut sie, insofern sie Erfüllung göttlicher Weissagung in ihm sehen (c. 41).

Sind die Christen unfruchtbar für die Welt? Tertullian antwortet: Nein, und um seine Antwort zu begründen, zeigt er, was alles die Christen mit der Welt theilen. So weit als möglich geht er in der Bestimmung desselben: Ihr Prinzip ist, keine Frucht der Werke Gottes zu verwerfen; sie schließen sich nicht von den weltlichen Geschäften aus; sie haben die gleichen Bedürfnisse. Dem Luxus der Heiden wird christlicher Luxus gegenübergestellt, der heidnischen Wohlthätigkeit die christliche; sie ist umfassend; spöttisch sagt Tertullian, Jupiter möge nur betteln gehen, dann werde auch er von den Christen Almosen empfangen (c. 42). Wenn aber durch das Christenthum Schaden gewirkt wird, so trifft er nur die Schlechten und die Beförderer schlechter Dinge. Die bitterste Verurtheilung des heidnischen Wesens spricht sich aus, wenn Tertullian davon redet, daß die Christen dem Staate vielmehr Gewinn bringen, und wenn er diesen nicht darin finden will, daß sie die Dämonen austreiben und bei Gott Fürbitte für die Heiden einlegen, sondern darin, daß sie Leute sind, vor denen man sich nicht zu fürchten braucht (c. 43). Schaden also erleidet der Staat, wenn man sie ausrottet. Ihre Unschuld ist offenbar; sie wird bewiesen durch die Gerichtsverhandlungen (c. 44). Es kann nicht anders sein, als daß sie unschuldig sind; denn in der Gerechtigkeit sind sie nicht von Menschen, sondern

von Gott unterwiesen, und das Gesetz zu halten, zwingt sie nicht menschliche, sondern göttliche Autorität (c. 43).

Tertullian ist zum Schluß gekommen; er überblickt sein Werk und mit berechtigtem Selbstgefühl faßt er das Geleistete zusammen: Wir sind, sagt er, vor Gericht erschienen gegen den Vorwurf aller Verbrechen, welcher das Blut der Christen fordert. Wir haben dargelegt, was wir sind, und auf welche Art wir beweisen können, daß es so sei, wie wir zeigten, nämlich durch die Zuverlässigkeit und das Alter göttlicher Schriften wie durch das Bekenntniß geistiger Gewalten. Wer wird wagen, uns zu widerlegen nicht mit Kunst der Worte, sondern in derselben Art, in der wir den Beweis geliefert haben, durch Wahrheit?

Doch um die Frucht seines Werkes sähe sich Tertullian gebracht, wenn man das Christenthum in die Reihe der philosophischen Schulen stellen wollte; denn dadurch würde ihm seine Göttlichkeit geraubt. Darum weist er, ehe er sein Buch endet, den Unterschied zwischen dem Christenthum und der Philosophie nach.

Die Heiden vergleichen die Christen und die Philosophen. Sie wären also verpflichtet, jenen das gleiche Recht und die gleiche Freiheit einzuräumen wie diesen. Doch geschieht es nicht. Der Grund liegt in der verschiedenen Stellung der Philosophen und der Christen zur Wahrheit. Denn weder in dem, was sie lehren, noch in dem, wie sie leben, sind beide gleich. Im ersten nicht; denn den Philosophen fehlt die Erkenntniß Gottes, bei den Christen besitzt sie jeder Handwerker. Im anderen nicht; denn jede Tugend mangelt den Philosophen und wird von den Christen geübt. Tertullian vergleicht das Leben beider; er verschweigt nichts, was er irgend Schlechtes über einzelne Philosophen weiß; in der herbsten, ungerechtesten Weise sind seine Vorwürfe ausgesprochen. Auf Seite der Christen dagegen sieht er nur Licht. Kaum will er zugeben, daß auch bei ihnen Sünden vorkommen; denn die sie begehen, hörten auf Christen zu sein. Das Resultat der Betrachtung ist, daß es nichts Gemeinsames zwischen Christen und Philosophen gibt (c. 46).

Je entschiedener Tertullian diese Behauptung aussprach, um so mehr mußte er die vielfachen Berührungen zwischen den Aussagen des Christenthums und der heidnischen Weisheit erklären. Er thut es unter der Voraussetzung, daß die heilige Schrift älter sei als alle weltliche Literatur. Aus ihr haben Dichter und Philosophen geschöpft, die Wahrheit aber zugleich entstellt. Sie verfuhren mit dem alten Testamente ebenso, wie in der Gegenwart die Gnostiker mit

dem neuen. Der Antrieb kommt hier wie dort von den Geistern des Irrthums, welche die Wahrheit nachäffen, um ihr den Glauben zu entziehen. Dies gelingt ihnen auch (c. 47); ja so weit geht es, daß wenn die Philosophen das Unwahrscheinlichste behaupten, wie die Seelenwanderung, sie Glauben finden; die Christen dagegen für die einfachste und sinnvollste Lehre, wie die von der Auferstehung, umsonst Zustimmung erwarten (c. 48). Aber wäre auch die christliche Lehre so falsch, wie sie wahr, weil nützlich ist, so sollte man gegen Thoren die Waffe des Spotts gebrauchen, nicht Schwert und Feuer. Doch man mag die Gläubigen tödten; denn auch dies geschieht ihnen nicht wider ihren Willen (c. 49). Sie klagen nicht über das Leiden; denn sie betrachten es als einen Kampf; nicht über den Tod; denn er ist ihr Sieg. So standhaft dulden sie wie das berühmte heidnische Alterthum, aber aus einem viel besseren Grund. Zur Verfolgung der Christen kann Tertullian auffordern; denn ihr Blut ist der Kirche Same einer reichen Erndte, ihnen selbst Ursache der Seligkeit (c. 50). —

Der menschliche Geist kann in der bloßen Verneinung nicht beharren; er sucht das Positive. An den apologetischen Schriften Tertullians kann man diese Bemerkung machen. Nichts als Abweisung heidnischer Ungerechtigkeit sollte die Schrift an die Völker sein. Und in der That ist das Nein überall vorangestellt. Viel entschiedener tritt das Ja im Apologetikum hervor. Die Darlegung des christlichen Glaubens und Lebens wird fast zur Hauptsache. Nun folgt das Schriftchen vom Zeugniß der Seele. Hier verschwindet das verneinende Moment neben dem behauptenden fast völlig. Ein Beweis für die Wahrheit des Christenthums wird gesucht, der für die Gegner überzeugend ist [1]); die Absicht, den Leser zum christlichen Glauben zu bekehren, spricht sich offen aus [2]).

Es ist die nächste Arbeit Tertullians, die Ausführung eines im Apologetikum wie im Vorübergehen ausgesprochenen Gedankens [3]).

---

1) De test. an. 1: Nunc a te (gemeint ist die Seele) testimonium flagitant Christiani, ab extranea adversus tuos, ut vel tibi erubescant, quod nos ob ea oderint et inrideant, quae tua nunc conscientia detinet.

2) Ib. 6: Crede itaque tuis, et de commentariis nostris tanto magis crede divinis, sed de animae ipsius arbitrio perinde crede naturae. Elige, quam ex his fidelius sororem observes veritatis. Si de tuis litteris dubitas, neque deus neque natura mentitur. Ut et naturae et deo credas, crede animae, ita fiet, ut et tibi credas.

3) Apol. 17.

Mit dem Zeugniß der Werke Gottes verglich er dort das Zeugniß der Seele: sie ist, sagte er, im Kerker des Leibes gefangen, durch schlechte Lehren umgarnt, durch Begierden und Lüste entnervt, den falschen Göttern zur Magd geworden: aber wenn sie zu sich selbst kommt, wie aus einem Rausch, dem Schlaf oder einer Krankheit, und der Gesundheit nachgibt [1]), so nennt sie Gott, so allein, weil der ausschließlich wahre dieser Eine ist. Gott ist groß und gut, das gebe Gott, sind Worte in aller Munde. Auch als Richter beschwört sie ihn: Gott sieht es, Gott befehle ich es, Gott wird mir vergelten. O Zeugniß der Seele, der von Natur christlichen! Endlich blickt sie bei solchen Worten nicht zum Kapitol, sondern zum Himmel: denn sie kennt den Sitz des lebendigen Gottes; von ihm und daher ist sie herabgekommen.

Diese Stelle ist nicht zusammengezogen aus der Schrift über das Zeugniß der Seele, so daß die letztere vor dem Apologetikum verfaßt wäre [2]); sondern sie enthält den Grundgedanken, der nachher eine weitere Ausführung fand. Nicht lange nach Veröffentlichung seines großen Vertheidigungswerkes kann Tertullian die kleinere Schrift verfaßt haben; denn er lebte noch in dem Gedankenkreis jenes. Wie dort die Unwissenheit und Unbilligkeit der Heiden beklagt wurde, so soll hier ihr Irrthum und ihre Unbilligkeit nachgewiesen werden [3]). Der Gedanke, daß die Christen von den Heiden anders behandelt würden als alle übrigen Menschen [4]), ist hier ange-

1) Sanitatem suam patitur. Die Aenderung in potitur, nach welcher Böhringer, a. a O. S. 196 übersetzt, ist unnöthig; denn pati kommt in ähnlichen Verbindungen vor, z. B. in der dem Cyprian untergeschobenen Schrift de spectac. c. 3: Quaedam scriptura magis providet in praecipiendo: verecundiam passa plus interdixit, quia tacuit, veritas nc si ad haec usque descenderit, pessime de fidelibus suis sensisset.

2) Tertullian bezieht sich auf das Apologetikum als ein schon vollendetes Werk. C. 5: Cum divinae scripturae . . . multo saecularibus litteris antecedant, ut loco suo edocuimus ad fidem earum demonstrandum etc. Cf. apol. 19: Primam instrumentis istis auctoritatem summa antiquitas vindicat etc. etc.

3) Apol. 1: Testimonium ignorantiae est, quae iniquitatem dum excusat, condemnat. De test. an. 1: Et erroris in se et iniquitatis in nos rei revincantur.

4) Apol. 2: Si certum est, nos nocentissimos esse, cur a vobis ipsis aliter tractamur quam pares nostri. C. 49: Hae sunt quae in nobis solis praesumptiones vocantur, in philosophis et poetis summae scientiae et insignia ingenia.

wandt: ihren eigenen Lehrmeistern glauben die Heiden nicht, wenn sie für die Christen Zeugniß geben [1]). Die gleiche Klage wird über die heidnische Literatur hier und dort geführt [2]). Beispiele aus der Geschichte, welche allen Lesern geläufig waren, werden nicht verschmäht [3]). Wie es dort heißt, daß man ein Christ werde, nicht von Geburt sei, so hier: die Seele wird christlich, aber ist nicht so geboren [4]).

Keine Schrift Tertullians hat so ungetheiltes Lob gefunden als dies Büchlein; und es verdient seinen Ruhm. Es ist wahr, daß es ebenso lebendig als geistvoll ist, daß es sich dabei durch eine gewisse Einfachheit des Stils auszeichnet, daß ein poetischer Hauch über die ganze Darstellung verbreitet ist [5]). Interessant ist seine Betrachtung vornehmlich auch zur Charakteristik Tertullians. Er suchte ein sicheres Zeugniß für die Wahrheit, und er, durchaus ein Mann der Reflexion, dem nichts ferner lag als das Unmittelbare, Natürliche, der aber ausgestattet war mit einem vielseitigen, man möchte sagen, bunten Wissen, meinte, es allein bei der Natur, in den unbedachten Aeußerungen der Unwissenden finden zu können. In gehobener Rede ruft er die natürliche Seele zum Zeugen auf [6]). Manchem Menschen ist das Natürliche verwandt; er liebt und sucht es nicht nur, sondern er findet es auch, weil er selbst einfach ist. Doch wer kennt nicht jene oft leidenschaftliche Liebe zu der Natur und dem Natürlichen, die sich nicht selten bei denen findet, welchen nichts so sehr fehlt als

---

1) De test. an. 1: Suis magistris alias probatissimis atque lectissimis fidem inclinavit humana de incredulitate duritia, sicubi in argumenta Christianae defensionis impingunt.

2) Vgl. de test. an. 1: Nihil nobis erit cum litteris et doctrina perversae felicitatis, cui in falso potius creditur quam in vero, und die Ausführung dieses Gedankens apol. 47 ff.

3) Apol. 50 werden Mucius, Empedokles, Dido, Regulus und andere als Beispiele der Todesverachtung angeführt. De test. an. 4: Longum est retexere Curtios et Regulos et Graecos viros, quorum innumerabilia elogia sunt contemptae mortis propter postumam famam.

4) Apol. 18: Fiunt, non nascuntur Christiani. De test. an. 1: Fieri non nasci solet Christiana.

5) Worte Eberts a. a. O. S. 41.

6) De test. an. 1: Consiste in medio, anima. . . Sed non eam te advoco, quae scholis formata, bibliothecis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent.

die Einfalt? Unbefriedigt von der Bildung flüchten sie sich zu dem, was von ihr unberührt geblieben ist, und glauben hier das zu finden, was sie bei der Kultur vergeblich suchten.

Das war der Fall Tertullians. Er hatte es kein Hehl, daß ihm menschliches Wissen und menschliche Weisheit verleidet war. Selbst wo es sich um Zeugnisse für die Wahrheit handelte, kam ihm nur die Mühe der Forschung in den Sinn, wenn sie aus heidnischen Schriften erhoben werden sollten. Wie scheltend sagte er, daß ein starker Forschungstrieb, und ein noch stärkeres Gedächtniß zu diesem Zwecke nöthig sei [1]). Er hatte sich von solcher Beschäftigung abgewandt; sie dünkte ihn werthlos; denn er glaubte nicht an ihren Erfolg [2]). Von der Einsicht der Seele sprach er nicht, ohne daß er ihr ein Beiwort gab, das ihre Geringfügigkeit und Kleinlichkeit ausdrückt [3]). In einem etwas niedrigen, aber um so bezeichnenderen Bilde ließ er erkennen, daß ihm die gebildete Welt durch Wissen übersättigt erschien [4]). Jeder christliche Handwerker, glaubte er, wisse mehr als Thales oder Plato [5]). Als etwas Großes stellte er es hin, daß Jesus die gebildeten und durch ihre Bildung betrogenen Menschen zur Wahrheit geführt habe [6]).

Vornehmlich den heidnischen Inhalt des Wissens verwarf er hiebei; aber doch nicht ihn allein. Der Reflexion, die überall in die Irre führt, wollte er entfliehen, die Stimme der Natur rein vernehmen. In dem glaubte er sie zu finden, was dem Menschen un-

---

1) De test. an. 1: Magna curiositate et majore longe memoria opus est ad studendum, si qui velit ex litteris receptissimis quibusque philosophorum vel poëtarum vel quorumlibet doctrinae ac sapientiae saecularis magistrorum testimonia excerpere Christianae veritatis.

2) Ib.: Quod relatum est, neque omnes sciunt, neque qui sciunt, constare confidunt. Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit, nisi Christianus.

3) Ib.: Quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit.

4) Ib. Vgl. S. 85 Anmerk. 6.

5) Apol. 46: Quid Thales ille princeps physicorum sciscitanti Croeso de divinitate certum renuntiavit commeatus deliberandi saepe frustratus? Deum quilibet opifex Christianus et invenit et ostendit et exinde totum quod in Deum quaeritur re quoque adsignat; licet Plato adfirmet factitatorem universitatis neque inveniri facilem et inventum enarrari in omnes difficilem.

6) Ib. 21: Von Christus: qui jam expolitos et ipsa urbanitate deceptos in agnitionem veritatis occularet.

bewußt, von seiner Absicht unabhängig, von seiner Ueberlegung unberührt, was allen Menschen gemeinsam ist, und durch die Bildung vielmehr gestört als gefördert wird.

So lenkte sich seine Aufmerksamkeit auf die gewöhnlichen, von allen wiederholten Ausdrücke, die jeder gebraucht, ohne sie zu überlegen, weil sie mit der Sprache überliefert und angenommen werden. In ihnen schienen ihm Erkenntnisse der Seele sich auszusprechen, welche sie in diese Welt mitbringt. Sie zusammenzustellen und ihre Uebereinstimmung mit der christlichen Lehre nachzuweisen, unternahm er in der Schrift vom Zeugniß der Seele.

Im Eingang gibt er von der Ueberlegung Rechenschaft, die ihn zu seinem Standpunkte führte, und bezeichnet ihn sodann. Ebensowenig als er einen Erfolg bei der herkömmlichen Art, Zeugnisse für die christliche Wahrheit zu suchen, sah, ebenso gewiß ist er von dem Werth des neuen Zeugnisses überzeugt. Darauf stellt er gleichsam ein Inventar der unbewußten Erkenntniß der Seele auf; er will sie zum Bewußtsein erheben, damit die Seele im Christenthume ihr Ziel finde (c. 1).

Das Erste, was er nennt, ist das Gottesbewußtsein. Die Seele weiß von dem Dasein und der Einheit Gottes, wie ihr auch nicht verborgen ist, daß die Götter diesen Namen nicht mit Recht tragen. Sie kennt Gottes Wesen als gut und sich offenbarend in der Güte' wie ihr die Menschen als schlecht bekannt sind. Sie weiß von seiner Macht über die Menschen, und daß sie sich als zürnende und strafende bethätigt (c. 2).

Neben Gott steht das ihm feindliche Reich: die Dämonen und der Satan. Auch von ihrem Wesen hat die Seele eine Kenntniß; sie kennt sie als schlecht (c. 3).

Es folgt die Selbsterkenntniß der Seele. Die Unsterblichkeit, das Bewußtsein auch nach dem Tode, deshalb auch die Erwartung eines gerechten Gerichts und der Auferstehung werden hier genannt (c. 4).

Die Ableitung geschieht überall aus einzelnen, aber allgemein gebrauchten Sätzen.

Nicht gering ist der Besitz der Seele an Wahrheit und nicht verächtlich. Denn im letzten Grunde ist Gott sein Urheber. Weil es so ist, darum hat man sich nicht zu wundern weder über das Ahnungsvermögen noch über das Gottesbewußtsein, noch über die Zusammenstimmung der natürlichen und christlichen Erkenntniß. Eine Entstehung der ersteren aus der Literatur ist nicht denkbar, und

wäre sie es, so würde sie aus den heiligen als den ältesten Schriften geflossen sein: immer also bliebe ihr göttlicher Ursprung bestehen (c. 5).

Wenn Tertullian nun zum Glauben auffordert, so ist seine Forderung wohlbegründet, und er hat ein Recht damit zu schließen, daß die Verweigerung des Glaubens unentschuldbar sei (c. 6).

Der Kreis der gegen die Heiden gerichteten Schriften Tertullians ist mit dem Büchlein vom Zeugniß der Seele abgeschlossen. Haß gegen das dem Christenthume ganz Widersprechende und Zorn über die ihm widerfahrende Ungerechtigkeit trieben ihn zuerst zum Schreiben. Seine Liebe zum Christenthum und die Befriedigung, die er in ihm gefunden hatte, lehrten ihn sodann, es seinen Gegnern nicht nur als etwas Unschuldiges, sondern als etwas Anziehendes nahe zu bringen. Hatte er, der sich verachtend von allem, was als groß galt, abwandte, in seinem Glauben wieder Achtung vor der Natur gefunden, so mußte dies ihm dienen, den Heiden den Uebergang so leicht als möglich zu machen: er zeigte ihnen, daß wenn sie den Christen glaubten, sie nur dem in ihrer Seele unbewußt Vorhandenen zustimmten.

In der Reihenfolge der drei Schriften liegt ein Gedanke, der fast wie ein vorbedachter Plan aussieht. Und gewiß ist, daß die beiden ersten Schriften auf einander berechnet sind; die dritte schloß sich leicht an. So bilden sie zusammen ein Ganzes, eine umfassende Vertheidigung des Christenthums dem Heidenthum gegenüber.

Doch die Apologie des Christenthums konnte unvollendet scheinen, wenn es nicht auch den Juden gegenüber in seiner Berechtigung aufgezeigt war. Wurde Tertullian in dieser Zeit veranlaßt, dies in einem Gespräch zu thun, so begreift sich leicht, daß er sich entschloß, das mündlich Geäußerte aufzuschreiben. An die Abfassung der drei Vertheidigungsschriften gegen die Heiden wird sich deshalb der Beginn des gegen die Juden gerichteten Werkes anschließen [1]).

1) Aus c. 8 sieht man, daß die Schrift gegen die Juden im Falle ihrer Echtheit geschrieben ist, ehe Tertullian sich dem Montanismus auch nur zuneigte. Er sagt: Baptizato Christo, i. e. sanctificante aquas in suo baptismate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in Christo cesserunt, signante visionem et prophetias omnes, quas adventu suo adimplevit. Unde firmissime dicit adventum ejus signare visus et prophetiam. Andere Anhaltspunkte zur Bestimmung der Abfassungszeit enthält das Buch nicht. Setzt man es in Zusammenhang mit den apologetischen Schriften, so fügt es sich in die Reihe Tertullian'scher Werke ein, ohne zu stören.

Doch es fragt sich ja, ob man ein Recht hat, diese Schrift unter die Werke Tertullians zu zählen. Einen äußeren Grund gegen ihre Echtheit gibt es nicht; aber die nahe Verwandtschaft der Schrift gegen Marcion mit der letzten Hälfte des Buches gegen die Juden soll zunächst diese als eine ungeschickte Kompilation aus jenem Werk kennzeichnen, und dadurch gegen die ganze Schrift Verdacht erwecken, obgleich die erste Hälfte nach Form und Inhalt durchaus selbstständig ist.

Ueberblicken wir, um ein Urtheil fällen zu können, den Gedankengang des Buches.

Es beginnt, wie es bei Tertullian nicht ungewöhnlich ist, mit der Angabe des Anlasses, welcher zur Abfassung der Schrift führte. Aehnlich wie im Eingange der Schrift über die Flucht in der Verfolgung wird von einer unvollendeten Unterredung erzählt, welche dem Verfasser den Gedanken an die Hand gab, die Sache, um die es sich handelte, genauer zu untersuchen.

Unmittelbar hieran schließt sich die Angabe dessen, was in der Schrift bewiesen werden soll: daß die Heiden an der Gnade Gottes Theil haben; denn auch sie können zu dem Gesetz Gottes zugelassen werden, und sind also nicht von Gott für nichts geachtet. Eine solche Fixirung des Streitpunkts zwischen Kirche und Synagoge ist auffällig. Sie erklärt sich jedoch, wenn in der mündlichen Verhandlung sich der Streit dahin zuspitzte. Ein dialektisch gebildeter Jude, welcher von der Herrlichkeit Israels als des Volkes des Gesetzes durchdrungen war, konnte ihn wohl dahin führen.

Der Verfasser beruft sich zunächst auf zwei Verheißungen, in welchen liegt, daß Gott die Heiden keineswegs für nichts achtet. Die erste ist die dem Abraham gegebene, daß alle Völker durch seinen Samen gesegnet werden sollen; die andere die, welche Rebekka erhielt, daß zwei Völker aus ihrem Schooße hervorgehen sollten. Bei der letzteren fällt der Nachdruck auf die gleiche Bezeichnung Volk. Die Fortsetzung dieser Weissagung, daß der ältere Sohn dem jüngeren dienen werde, führt darüber hinaus, daß die Heiden der Gnade Gottes theilhaftig sind. Indem Tertullian den älteren Sohn auf Israel, den jüngeren auf die Heidenchristenheit bezieht, erhält er als Inhalt der Verheißung, daß die Heidenchristenheit den Juden zuvorkommen wird. So ist es auch geschehen; Israel, zuerst begnadigt, ist um seines Abfalls willen verstoßen; die Heiden, welche erst in der letzten Zeit zur Erkenntniß des göttlichen Erbarmens gekommen sind, haben Gnade erlangt (c. 1).

Denn warum, das ist nun die Hauptfrage, soll man glauben, daß Gott, der Herr der ganzen Welt, nur einem Volke das Gesetz gegeben habe, und nicht allen? Schon die Möglichkeit des Proselytenthums zeigt, daß es von Gott für alle bestimmt war. In der That gab er allen das gleiche Gesetz. Denn in dem ersten Gebot, das Adam und Eva im Paradiese empfiengen, sind alle Gebote des Mosaischen Gesetzes beschlossen; nur entfaltet wurden sie später durch denselben Gott, der sie im Anfang gegeben hatte. Dies beweist die Gerechtigkeit der Patriarchen. Tertullian behauptet also: das Gesetz ist älter als Moses; schon die ersten Menschen besaßen es; dann fand es sich bei den Patriarchen als das natürliche Gesetz, endlich bei den Juden als das geschriebene. Daraus folgert er, daß das Mosaische Gesetz nicht das ursprüngliche, eine Veränderung, Abschaffung desselben also möglich ist. So muß es sein gemäß der Macht Gottes. Wer es leugnen wollte, müßte beweisen, daß schon die Patriarchen das Mosaische Gesetz hielten. Doch eine solche Behauptung läßt sich nicht beweisen; denn sie widerspricht der heiligen Schrift, die von Gerechtigkeit vor Gott ohne Sabbath und ohne Beschneidung erzählt (c. 2). Wenn Abraham auch beschnitten wurde, so war er doch Gott wohlgefällig vor seiner Beschneidung; als ein Zeichen empfieng er sie. Sollte sie das sein, so ist erklärlich, daß die Beschneidung der Söhne Mosis erzwungen wurde. Diesen Zweck des Beschneidungszeichens aber lehrt die Gegenwart, da das Volk der Juden verworfen, und ihm das Betreten der heiligen Stadt untersagt ist. Von einer geistlichen Beschneidung dagegen und von einem neuen Gesetz ist geweissagt; und beides findet sich bei den Heidenchristen (c. 3).

Was das Sabbathgebot betrifft, so hatte die jüdische Feier nur zeitlichen Werth. Der ewige göttliche Sabbath besteht darin, daß alles Fleisch den Vater anbetet durch Jesum Christum. Der jüdische Sabbath sollte aufhören; denn seine Feier hat auch einen zeitlichen Anfang genommen: die Patriarchen haben nichts von ihm gewußt (c. 4).

Daß die Opfer der Juden irdisch, die der Christen geistlich sind, liegt als Weissagung im Opfer Kains und Abels; daß die jüdischen aufhören würden, in dem Befehl, nur bei dem Tempel zu opfern, da ja geweissagt ist, daß in der ganzen Welt geopfert werden würde. Dazu kommt, daß Gott die fleischlichen Opfer geradezu verwirft; nur die geistlichen sind ihm angenehm (c. 5).

Im Anfang des 6. Kapitels wird das Bisherige rekapitulirt:

Gezeigt ist, daß der Sabbath, die Beschneidung, das Gesetz und die Opfer der Juden nur zeitliche Bedeutung haben, daß aber ein ewiger Sabbath und ein ewiges Gesetz, eine geistliche Beschneidung und geistliche Opfer geweissagt sind. Es mußte deshalb eine Zeit kommen, wo das alte Gesetz aufhörte, und die Verheißung eines neuen sich erfüllte. Darnach wird, wie es bei Tertullian öfter geschieht, der Plan für den folgenden Theil der Schrift angegeben. Es soll bewiesen werden, daß das alte Gesetz aufgehört hat, und daß das verheißene Gesetz jetzt gilt.

Bisher ist, wie man leicht sieht, der Gedankengang sehr genau. Behauptet ist: die Heiden haben Theil an der Gnade Gottes, weil an seinem Gesetz. Dies wird bewiesen durch die göttlichen Verheißungen, und ihnen gemäß dahin ausgedehnt, daß sie vor Israel an der Gnade Theil haben. Undenkbar ist der Anspruch der Heiden nicht; denn das göttliche Gesetz ist von Anfang an universell, das mosaische Gesetz dagegen hat nur zeitlichen Werth als eine geschichtliche Gestalt des göttlichen Gesetzes. Die Frage, vor welcher Tertullian jetzt steht, ist, ob der Anspruch der Heiden als erfüllt aufgezeigt werden kann. Wenn dies möglich war, so war geleistet, was er im Anfang seiner Schrift sich vorgesetzt hatte: er bewies das Recht der Heiden an die Gnade Gottes.

Zu seinem Zwecke hat er nöthig zu untersuchen, ob ein neuer Gesetzgeber erwartet werde, und wenn ja, ob er schon gekommen sei oder nicht. Denn wäre das letztere der Fall, so könnte das alte Gesetz nicht aufgehört haben (c. 6).

Daß Christus, d. i. ein neuer Gesetzgeber, erwartet würde, wird als von den Juden zugestanden sogleich angenommen. Die Frage lautet deshalb, ob der in der Zukunft verheißene Christus schon gekommen ist, oder ob sein Kommen noch erhofft wird?

Die Antwort liegt in der Erfüllung der Weissagungen. Von einer Herrschaft Christi war geweissagt, wie sie Niemand, weder jüdische noch heidnische Könige, selbst nicht die Römer je besaßen, wie sie aber in der Gegenwart Christus wirklich inne hat (c. 7).

Daher erhebt sich die Frage, auf welche Zeit die Weissagung von der Geburt und dem Leiden Christi und der darauf folgenden Zerstörung von Jerusalem deutet. Die Angaben des Propheten Daniel führen für die Geburt Christi auf das einundvierzigste Jahr des Augustus, in welchem Jesus geboren wurde, für seinen Tod auf das fünfzehnte Jahr des Tiberius, in welchem Jesus, dreißigjährig,

litt, für die Zerstörung Jerusalems auf das erste Jahr Vespasians, in welchem die Stadt wirklich zerstört wurde.

Bevor diese chronologische Untersuchung begann, ist die Absicht des Folgenden angegeben; nicht nur durch sie, sondern auch durch das Eintreffen der Zeichen und aus den Werken Christi sollte bewiesen werden, daß der Verheißene gekommen sei. Verstärkt sollte der Beweis werden durch Betrachtung dessen, was als nach seiner Ankunft geschehend geweissagt war. So sollte sich alles ebenso als erfüllt, wie als vorausgesagt erweisen (c. 8).

Seiner Absicht gemäß stellt der Verfasser im 9. Kapitel die Behauptung auf, die Geburt Christi sei durch die Propheten verkündigt worden. Jes. 7 und 8 bieten den Beleg. Man sieht, das Wunder der Jungfrauengeburt ist das Zeichen, welches eingetroffen ist. Dies muß man nach dem angegebenen Plan erwarten hervorgehoben zu finden. Allein daraufhin wird die Stelle nicht angesehen, sondern es tritt ein Widerspruch von Seite der Juden ein: der gekommene Christus führt nicht den Namen Emmanuel, und die Beute von Damaskus und Samaria hat er nicht empfangen. Die Widerlegung beider Einwände dehnt sich in die Breite, nicht nur, indem die Entfernung des Anstoßes der Jungfrauengeburt sich einschiebt, sondern indem auch manches herbeigezogen wird, das hier nicht zur Sache gehört, und dessen Behandlung darum übel zu dem gemessenen Fortschritt in den ersten Kapiteln des Buchs paßt. So die Anmerkung über den bildlichen Gebrauch gewisser Namen, die Erklärung der Stellen des 45. Psalms.

Ein neuer Einwand, der von den Juden erhoben wird, daß der Name Jesus nicht geweissagt sei, wird durch den Hinweis auf Josue beseitigt. Es folgt endlich eine eigene Behauptung: Christus sollte von David stammen, und dies ist wirklich der Fall. Darnach wird die Frage aufgeworfen, ob der demüthige Christus, der kommen sollte gekommen ist. Die Nothwendigkeit, hiebei sein Handeln zu untersuchen, wird anerkannt; die ganze Untersuchung aber dann mit den Worten abgemacht: Daß Christus das Geweissagte gethan, werden auch die Juden nicht leugnen, da sie sagten, sie steinigten ihn nicht wegen seiner Werke, sondern weil er sie am Sabbath that (c. 9) [1].

---

1) Aus dem letzten Theile dieses Kapitels könnte man leicht Neanders Nachweis (a. a. O. S. 463 ff.) vervollständigen. Wie sinnlos ist z. B. die Veränderung des generaliter (adv. Marc 3. 17) in specialiter.

Bei dem Tode Christi erheben die Juden zwei Bedenken: Die Kreuzigung ist nicht geweissagt, und sie ist um des Ausspruchs Deut. 21, 23 willen unglaublich. Die letzte Behauptung wird zuerst beseitigt, dann ausgesprochen, warum die Kreuzigung nicht deutlich geweissagt, und endlich gezeigt, daß sie dennoch vorausgesagt sei. Würde dem nicht geglaubt, so genügt die zweifellose Weissagung des Todes und des Begräbnisses des Messias. Die Finsterniß bei dem Tode Jesu ist ebenso geweissagt, wie der Tag seines Todes und die darauf folgende Zerstörung der Stadt Jerusalem (c. 10). Von der Bestrafung der Juden aber handelt der Prophet Ezechiel. Der ganze Abschnitt c. 8, 12 bis c. 9, 6 wird angeführt; darnach auf die Erfüllung von Deut. 28, 65 f. hingewiesen.

Es folgt ein Abschluß: Die Weissagung ist erfüllt durch die Geburt und den Tod Jesu; daher hat die Prophetie mit ihm ein Ende. Aber auch das als auf Christus folgend Vorausverkündigte ist erfüllt (c. 11).

Die Völker sind durch ihn zu Gott gekommen (c. 12). Er muß bereits erschienen sein, denn aus Bethlehem sollte er erstehen. Nun aber darf kein Jude mehr in Bethlehem wohnen. Ihr ganzes Land ist wüste; er kann nicht dort gesalbt werden. Die Zerstörung des Landes fieng der Weissagung gemäß mit dem Leiden Christi an. Damals begann das Volk zu zittern (Amos 8, 9 f.). Sein Kreuzesleiden aber ist voraus angedeutet als das Opfer für die Welt, nicht minder seine Auferstehung am dritten Tage. Weigern sich die Juden, dies zu glauben, so sollen sie nur auf das sehen, was in der Gegenwart geschieht. Die Heiden haben dem Götzendienst entsagt, sie aber dulden, was um der Verwerfung Christi willen gegen sie geweissagt ist. Dies beweist, daß der, welchen sie verworfen haben, wirklich Christus war (c. 13).

Anhangsweise [1]) wird von der doppelten Ankunft Christi, ihrem verschiedenen Charakter und der auf sie bezüglichen Weissagung gehandelt. Mit der Vermahnung, daß man nicht als zukünftig erwarte, was man als gegenwärtig sieht, und der Alternative, daß man entweder leugnen müsse, daß es geweissagt, oder anerkennen, daß es erfüllt sei, kommt das Buch zu Ende.

Blickt man von hier auf den Anfang zurück, so scheint er vergessen. Daß Christus der neue Gesetzgeber ist, dies ist ganz aus den

---

1) C. 14: Discite nunc ex abundantia.

Augen verloren. Doch wenigstens das im achten Kapitel Versprochene scheint auf den ersten Blick geleistet. Daß das Ende nicht zum Anfang zurückbiegt, mag ein Mangel sein; aber man wird daraus nicht sofort auf die Unechtheit der Schrift oder eines Theils derselben schließen dürfen. Doch ist wirklich geleistet, was versprochen war? Daß Christus schon gekommen ist, sollte bewiesen werden 1) durch das Eintreffen der Zeichen, d. i. durch die Erfüllung des einzelnen Wunderbaren, das von ihm geweissagt war; 2) durch die Betrachtung seiner Werke; hier bot sich naturgemäß Gelegenheit, ihn als den neuen Gesetzgeber erscheinen zu lassen; 3) durch die Beobachtung, daß mit ihm die messianische Zeit angebrochen sei. Mit dem ersten Beweis wird im neunten Kapitel begonnen. Aber schon die Erklärung der ersten angeführten Stelle entspricht dem Zweck ihrer Anführung nicht: sie biegt vom Ziel ab. Es ist erklärlich; denn nicht die Absicht des Schriftstellers lenkt den Gang, sondern der Widerspruch des Gegners, ganz anders als in den ersten acht Kapiteln, wo hievon nichts zu bemerken war. Ein zweites Zeichen ist, daß Christus Davids Sohn war. Ein drittes, daß er in Demuth und Niedrigkeit lebte, scheint nur angeführt zu werden, um den Uebergang zum zweiten Beweis zu bilden. Allein man sieht sich getäuscht. Von den Werken Christi hört man kaum etwas; sondern ein neuer Angriff der Juden beschäftigt den Verfasser. Darauf, gleich als erinnerte er sich, daß er nicht Widersprüche beseitigen, sondern Behauptungen beweisen will, tritt ziemlich abgerissen der Hinweis auf die Erfüllung eines neuen Zeichens ein. Von da eilt die Rede fort zur Erwähnung der Strafe, welche den Juden geweissagt war, damit, sollte man glauben, zum dritten Beweis. Allein der Verfasser rekapitulirt, doch seltsamer Weise nicht Alles, was er gebracht hat, und kommt dann erst auf das nach Christus Geschehene zu sprechen. Aber auch hiebei verweilt er nicht, sondern er greift auf das, was Christus selbst widerfahren ist, zurück und schließt endlich mit dem, was den Juden begegnete.

Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß ein widerstrebender Stoff in eine Form gepreßt werden soll, der er sich nicht fügt. Die Absicht und die Ausführung entsprechen einander nicht. Mit Mühe ist ein dürftiger Schein der Uebereinstimmung hergestellt. Dies ist in der letzten Hälfte der Schrift der Fall, keineswegs aber in der ersten, sondern dort baut sich mühelos das Ganze auf. Weiß man nun, daß der Stoff der zweiten Hälfte sich bei Tertullian anderwärts findet, so erklärt sich ihre Gestalt: es ist nicht gelungen,

ihn aus seiner früheren Form zu befreien und so umzubilden, daß er mit den ersten Kapiteln ein Ganzes bilde. Was Neander auf Grund der Betrachtung einzelner Stellen geurtheilt hat [1]), wird demnach durch die Untersuchung des Ganzen bestätigt. Er konnte im Einzelnen keine Zweckmäßigkeit erkennen; das Ganze zeigt den gleichen Mangel.

Ist dieser Mangel so groß, daß die Herstellung der zweiten Hälfte durch Tertullian selbst unmöglich erscheint? Neander hat dies behauptet, Hesselberg [2]) dagegen will es nicht einleuchten, daß sie nur von einem Interpolator herstammen könne. Er hält für möglich, daß Tertullian selbst seine liegen gebliebene Schrift aus der gegen Marcion abrundete. Daß ihm die Frische der Arbeit fehlte, und er an sie gieng, ohne ein besonderes Interesse dafür zu haben, läßt ihn die syntaktischen Fehler entschuldbar finden. Er glaubt, daß vorherrschend solche Mängel übrig bleiben, da andere Einwände Neanders lösbar erschienen. Er selbst hat die Einwände Neanders nicht gelöst, und auch wenn er es gethan hätte, so würden nicht nur syntaktische Fehler übrig bleiben. Das zeigt die Untersuchung der Schrift. Die Frage bleibt also, ob das fehlende Interesse und der Mangel an Frische die Gestalt der Schrift erklären bei der Voraussetzung, daß sie Tertullians Arbeit ist. Eine sichere Antwort auf diese Frage wird man vergeblich suchen, so lange man nur von allgemeinen Erwägungen ausgeht. Denn wovon kann man sagen, es ist nicht möglich? Doch haben wir ja Proben davon, wie sich Tertullian bei Vollendung einer unvollendeten, bei Benützung einer von ihm selbst verfaßten Schrift verhielt. Für den ersten Fall bietet das zweite Buch vom Putz der Frauen, für den anderen das Apologetikum ein Beispiel. Und beide Schriften zeigen Tertullians Verfahren so ganz verschieden von dem hier angewandten, daß man Neanders Urtheil zustimmen muß: es ist unmöglich, daß die zweite Hälfte der Schrift gegen die Juden von Tertullian selbst herstammt. Denn vollendete er eine angefangene Schrift, die er hatte liegen lassen, so gestaltete er sie zu einer neuen, und benützte er eine schon vollendete, so that er es mit der freiesten Herrschaft über den Stoff. Daß er Altes und Neues gleichsam zusammengeleimt, und daß er früher Gesagtes durch ungeschickte Aenderung einzelner Worte aufgefrischt, ist angesichts der beiden genannten Schriften unglaublich. Er hat also

1) A. a. O. S. 463 f.
2) A. a. O. S. 64.

eine Schrift wider die Juden wohl begonnen, sie aber nicht vollendet. Daß auch ein unfertiges Buch erhalten bleiben konnte, zeigt das erste Buch vom Putz der Frauen. Warum aber Tertullian die Beendigung des angefangenen Werkes unterließ, ist eine Frage, auf welche sich niemals eine sichere Antwort wird geben lassen. Selbst zu einer Vermuthung hat sich bis jetzt kein Anhaltspunkt gezeigt.

Hiebei ist vorausgesetzt, daß die erste Hälfte bis zum neunten Kapitel echt ist. Böhringer [1]) spricht auf das Wegwerfendste von dem ganzen Buche. Es erscheint ihm wie eine Nachahmung des Gesprächs mit Trypho und des dritten Buchs gegen Marcion, ohne alle Originalität, auch der Stil sei untertullianisch breit, matt, schleppend und voll Wiederholungen. Ein Urtheil, das weder auf die erste noch auf die zweite Hälfte des Buchs paßt. Denn die letztere ist weniger als eine Nachahmung: sie ist ein Excerpt, und die erstere ist mehr als eine Nachahmung: sie ist eine selbstständige Schrift. Denn daß ihr gegenüber der Mangel an Originalität ein unbegründeter Vorwurf ist, zeigt schon die eigenthümliche Feststellung des Streitpunkts. Und ist nicht der Nachweis, daß alle Gebote in dem Wort Gen. 2, 17 enthalten seien, ebenso originell als wahr? Daß das Gesetz in verschiedenen zeitlichen Gestalten erscheint, paßt vollkommen zu Tertullians Anschauungen, ist aber so von ihm nirgends sonst ausgesprochen. Was den Stil anlangt, so ist er ruhig, gleichmäßig; dies sieht Jedermann. Aber wie wechselt nicht der Stil Tertullians auch in einer einzigen Schrift. Was läßt sich also daraus schließen? Einzelnes, dem Tertullian Fremdes aber ist nicht nachgewiesen. Wie endlich der angegebene Anlaß der Schrift zeigen soll, daß sie eine Nachahmung ist, läßt sich nicht absehen. Denn warum sollte es unmöglich sein, daß ein Jude und ein Christ über den Glauben stritten, deshalb weil ein anderes Mal zwei Freunde über Recht oder Unrecht der Flucht in der Verfolgung sich unterhielten? Bei dem Mangel aller äußeren Gründe gegen die Echtheit des Buches wird man darum nicht umhin können, die erste Hälfte als echt gelten zu lassen.

Die apologetischen Schriften Tertullians bezeichnen den Höhepunkt seiner Thätigkeit; nie wieder hat er sich zu einer so umfassenden Anschauung, zu einer so freien Beherrschung des Stoffs, zu einer

1) A. a. O. S. 740.

so hinreißenden Beredsamkeit erhoben. Es ist wahr, daß vor allen anderen Apologien die Seinen ihr juridischer und politischer Charakter auszeichnet. Aber man kann doch nicht sagen, daß ihre Kraft allein, oder auch nur vornehmlich hierin liege. Denn juridische Deduktionen sind sie streng genommen nicht. Es ist nicht so, daß der Advokat sich in ihnen auf die Gesetze beriefe; sondern der Vertheidiger des Christenthums rechtet mit den Hütern der Gesetze, weil sie gegen die Christen ein sonst unerhörtes Verfahren einschlügen, das ihnen aber durch die Gesetze zur Pflicht gemacht war. Er verlangt Aenderung des geltenden Rechts. Doch spricht er nicht wie ein Politiker; die Kälte und Ruhe des Staatsmanns fehlt ihm völlig; sondern er redet wie ein Parteihaupt, man darf wohl sagen, wie ein Revolutionär. Allem Bestehenden wirft er den Fehdehandschuh hin. Nachdruck verleiht seinen Worten das Feuer seiner Ueberzeugung. Er spricht nicht über seinen Gegenstand; er lebt in ihm; er ist bereit, für die Sache, die er vertritt, zu leiden und zu sterben. Dies fühlt jeder Leser, und dies ists, was seine Apologien so ergreifend macht. Wie mußten sie vollends auf seine Zeitgenossen wirken. Denn die Stimmung, welche den Hintergrund seines Kampfes wider das Heidenthum und seiner Vertheidigung des Christenthums bildete, war der Zeit nichts Fremdes: die Verzweiflung an den politischen und sozialen Zuständen: nicht Religion, nicht Wissenschaft, nicht Bildung können Hilfe bieten, die Welt ist faul durch und durch; die Macht der Legionen, nicht die innere Stärke erhält das gewaltige Römerreich. Wie eine Ahnung der Zukunft findet sich das Wort, daß bis jetzt noch den Germanen verwehrt sei, ihre Grenzen zu überschreiten [1]). Was sein Zeitgenosse Dio aussprach [2]), was Seneca

1) Adv. Jud. 7: Si Germani, adhuc usque limites suos transgredi non sinuntur; Britanni intra oceani sui ambitum clausi sunt, Maurorum gentes et Getulorum barbaries a Romanis obsidentur, ne regionum suarum fines excedant. Quid de ipsis Romanis dicam, qui de legionum suarum praesidiis imperium suum muniunt, nec trans istas gentes porrigere vires regni sui possunt? Man sieht, daß Tertullian ein lebendiges Gefühl davon hatte, daß die Zeit des Wachsthums römischer Macht vorüber sei, eine Ahnung davon, von welcher Seite her Rom die Gefahr drohte.

2) Dio Cass. Hist. Rom. 71, 36: Von Marc. Aurelius: *Ἐν δ' οὖν τοῦτο ἐς τὴν οὐκ εὐδαιμονίαν αὐτοῦ συνηνέχθη, ὅτι τὸν υἱὸν καὶ θρέψας καὶ παιδεύσας ὡς οἷόν τε ἦν ἄριστα, πλεῖστον αὐτοῦ ὅσον διήμαρτε. Περὶ οὗ ἤδη ῥητέον, ἀπὸ χρυσῆς τε βασιλείας ἐς σιδηρᾶν καὶ κατιωμένην τῶν τε πραγμάτων τοῖς τότε Ῥωμαίοις καὶ ἡμῖν νῦν καταπεσούσης τῆς ἱστορίας.*

urtheilte [1]), und mit ihnen so viele andere, davon war auch Tertullian durchdrungen. Und gerade dies zeigt, wie völlig er ein Römer war. Er sagte, um nichts bekümmerten sich die Christen weniger als um das Staatswesen. Für viele mochte das Wort gelten, für ihn selbst nicht: er hatte noch nicht aufgehört, sich um das Staatswesen zu kümmern, wenn auch als sein Feind.

Mit dem Ernste des Richters tritt er der Zeit entgegen. Das ist das Nächste, was seinen Schriften ihre hinreißende Wirkung gibt: die ethische Betrachtungsweise, von welcher aus alle politischen, sozialen und religiösen Verhältnisse gemessen werden. Er kennt nichts Großes als das Gute; er sieht darum in der Gegenwart nicht nur Schäden, sondern Sünden, nicht nur Unglück, sondern Schuld. So werden seine Schriften zu einem Bußruf; er wendet sich an das Gewissen, und er nöthigt es, ihm Recht zu geben. Ihre eigenen Sünden zu erkennen, fordert er die Heiden auf; dann würden sie die Christen nimmer verfolgen.

Aber Tertullian beschränkt sich nicht hierauf: er will seine Leser zum christlichen Glauben hinführen. Wie Tacitus der verweichlichten Römerwelt die Natürlichkeit der Deutschen als einen Spiegel vorhielt, so erinnert er an das Natürliche, das noch mitten in der Kultur vorhanden ist: das unbewußte Zeugniß der Seele ist Beweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens.

Unter allen Vertheidigungsschriften des Christenthums behaupten die Apologien Tertullians einen Ehrenplatz.

---

1) Sen. De Ir. 2, 8: Omnia sceleribus ac vitiis plena sunt; plus committitur, quam quod possit coercitione sanari.

Drittes Capitel.

Tertullians Wirken im Dienste der Kirche.

Als Laie schrieb Tertullian seine erste Schrift. Und in keiner der bisher betrachteten begegnete auch nur ein Wort, das den Gedanken erweckte, daß eine Aenderung seiner Stellung stattgefunden hätte. Anders wird es nun. Wenn wir ihn wieder reden hören, so läßt er selbst merken, daß er zu den Vorstehern der Gemeinde gehörte. Denn wenn er die Laien zur Ehrfurcht und Bescheidenheit dem Klerus gegenüber ermahnt, so rechnet er sich nicht zu ihnen [1]); und wenn er sagt: Daß die Taufe nicht leichtsinnig zu ertheilen ist, wissen diejenigen, deren Amt es ist, sie zu verwalten [2]), so ist dies doch nur ein bescheidener Ausdruck für den anderen: Das wissen wir, deren Amt dies ist.

In die Zeit nach Vollendung des Apologetikums, vielleicht während Tertullian mit der Schrift gegen die Juden beschäftigt war, fällt demnach seine von Hieronymus erwähnte Wahl zum Presbyter der karthaginiensischen Gemeinde [3]). Hat es irgend eine Unwahrscheinlichkeit, daß er gerade damals zu diesem Amte erwählt wurde? Wenn in der friedlichen Zeit nach Besiegung des Clodius Albinus und Pescennius Niger unter der Herrschaft des Septimius Severus geordnete Zustände im Reiche wieder aufgerichtet wurden, so mußten

---

1) De bapt. 17: Baptismus . . ab omnibus exerceri potest. Sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea majoribus competant, ne sibi adsumant dicatum episcopi officium. . . Omnia licere dixit sanctissimus apostolus, sed non omnia expedire. Sufficiat scilicet in necessitatibus ut utaris, sicubi aut loci aut temporis aut personae condicio compellit.

2) Ib. c. 18: Ceterum baptismum non temere credendum esse sciunt quorum officium est. . . Si Philippus tam facile tinxit ennuchum, recogitemus manifestam et exertam dignationem domini intercessisse.

3) Hier. Cat. 53. Vgl. oben S. 2 Anm. 3.

allmählich die vom Volke erregten Christenverfolgungen aufhören. Um so schneller, wenn bekannt wurde, daß Severus vielmehr ein Begünstiger, denn ein Feind der Christen sei [1]). Die zerstörten Gemeinden konnten daran denken, ihre Verhältnisse wieder zu ordnen. Mit aller Energie scheint man in Afrika Hand ans Werk gelegt zu haben. Versammelte sich doch wahrscheinlich in jener Zeit eine Synode der afrikanischen Bischöfe zu Karthago. Kein Wunder, wenn auch die Heimathgemeinde Tertullians die Reihen ihrer Vorsteher ergänzte. Auf wen aber hätte sie mehr Anlaß gehabt ihr Augenmerk zu richten als auf ihn? Er hatte sich in der schwersten Zeit als ein Vorkämpfer des Christenthums bewiesen; er hatte sich fähig gezeigt, sowohl die Heiden von dem Unrechte des Unglaubens zu überführen als auch eindringliche Worte an die Christen zu richten. Aus allen diesen Gründen mußte er würdig erscheinen, jetzt, da die Gemeinde erwarten konnte, die Saat zu erndten, welche mit dem Blute der Märtyrer in den letzten Jahren ausgestreut war, unter die Zahl ihrer Führer aufgenommen zu werden.

Geschah dies nach Vollendung des Apologetikums und des Büchleins vom Zeugniß der Seele, so darf man vielleicht in Tertullians neuer Stellung den Grund finden, warum er die Schrift gegen die Juden unbeendigt ließ. Auf die Gemeinde und ihre Zustände richtete sich, wenn er Presbyter war, natürlich seine Aufmerksamkeit. Nöthigeres und Dringenderes gab es für ihn zu thun als die Fortsetzung der angefangenen Disputation.

Das Concil unter Agrippinus wurde eben erwähnt. Auf ihm wurde der Beschluß gefaßt, daß Häretiker nicht ohne Taufe in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen werden sollten [2]). Ein Gegen-

1) Ad Scap. 4: Ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit. Nam et Proculum Christianum, qui Torpacion cognominabatur, Euhodiae procuratorem, qui eum per oleum aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem ejus; quem et Antoninus optime noverat lacte Christiano educatus. Sed et clarissimas feminas et clarissimos viros Severus, sciens hujus sectae esse, non modo non laesit, verum et testimonio exornavit et populo furenti in nos palam restitit.

2) Cyp. ep. 73: Apud nos non nova aut repentina res est ut baptizandos censeamus eos qui ab haereticis ad ecclesiam veniunt, quando anni sunt jam multi et longa aetas ex quo sub Agrippino bonae memoriae viro convenientes in unum episcopi plurimi hoc statuerunt. Ep. 71 nennt Cyprian die Bischöfe, qui illo tempore in provincia Africa et Numidia ecclesiam domini gubernabant.

ſtand des Streites in der Kirche war die Ketzertaufe damals noch nicht, und ſie wurde es auch nicht durch den Beſchluß des karthaginienſiſchen Concils. Man iſt zu der Frage berechtigt, warum gleichwohl eine Verſammlung von Biſchöfen ſie in den Kreis ihrer Berathungen zog und einen Beſchluß über ſie faßte.

Nichts war dem Bewußtſein der alten Kirche ſo tief eingepflanzt als der Unterſchied zwiſchen Chriſtenthum und Gnoſticismus. Aber eine ſichere Grenze, welche beide auch äußerlich ſchied, gab es nicht. Die Gnoſtiker erhoben den Anſpruch Chriſten zu ſein, und trotz der Einrede der Kirche rechneten die Heiden ſie faſt durchweg zu den Chriſten. Zwar bildeten ſie eigene Gemeinden [1]), und ihre Scheidung von den Chriſten mußte dadurch viel deutlicher hervortreten, als wenn nur einzelne Gnoſtiker den Chriſten gegenüber geſtanden wären. Aber wenn man hört, wie z. B. Cerdo ſich bald der Kirche näherte, bald ſich von ihr trennte [2]), ſo ſieht man deutlich, daß der Uebergang von der Häreſis zur Kirche leichter war als z. B. der von der Synagoge zu ihr. Ja ſchienen die Chriſten, ſo wenig ſie dies auch wollten, nicht ſelbſt den Unterſchied für geringfügig zu erklären, indem ſie die Taufe der Häretiker als eine chriſtliche anerkannten?

Dies verdiente Erwägung zumal in der auf eine Verfolgung der Kirche zunächſt folgenden Zeit. Tertullian macht ſeine Bemerkungen darüber, daß die Leidenszeiten der Kirche für die Häretiker die günſtigſten ſeien; da nehme ihre Zahl zu [3]). Man begreift dies

---

1) Vgl. z. B. adv. Marc. 4, 5: Habet plane et illud (das Lukasevangelium des Marcion) ecclesias, sed suas, tam posteras quam adulteras, quarum si censum requiras, facilius apostaticum invenias quam apostolicum, Marcione sc. conditore vel aliquo de Marcionis examine. Faciunt favos et vespae, faciunt ecclesias et Marcionitae. Vgl. Theoph. ad Autol. 2, 21.

2) Iren. 3, 4, 3: *Κέρδων δὲ ὁ πρὸ Μαρκίωνος, καὶ αὐτὸς ἐπὶ Ὑγίνου, ὃς ἦν ἔννατος ἐπίσκοπος, εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἐλθὼν καὶ ἐξομολογούμενος, οὕτως διετέλεσε, ποτὲ μὲν λαθροδιδασκαλῶν, ποτὲ δὲ πάλιν ἐξομολογούμενος, ποτὲ δὲ ἐλεγχόμενος ἐφ' οἷς ἐδίδασκε κακῶς καὶ ἀφιστάμενος τῆς τῶν ἀδελφῶν συνοδίας.* Aehnliches wird von Marcion berichtet. Tert. De praescr. haer. 30.

3) Scorp. 1: Cum igitur fides aestuat et ecclesia exuritur de figura rubi, tunc Gnostici erumpunt, tunc Valentiniani proserpunt, tunc omnes martyriorum refragatores ebulliunt, calentes et ipsi offendere, figere, occidere.

leicht, wenn man sich erinnert, daß die meisten gnostischen Richtungen die Nothwendigkeit des Martyriums leugneten; sie boten ein ungefährliches Christenthum. Waren in Afrika während der verflossenen Verfolgungsjahre die gnostischen Gemeinden gewachsen, während bei den christlichen dies natürlich kaum geschehen war, und stand zu erwarten, daß nun nach Wiederherstellung des Friedens das Zuströmen von Gnostikern zur Kirche beginnen würde, so ist erklärlich, daß jene Synode die Frage erwog, wie bei der Aufnahme von Gnostikern zu verfahren sei. Gebot sie die Taufe der eintretenden Häretiker, so beabsichtigte sie dabei, die Scheidung zwischen der Kirche und Häresie mehr zu betonen. Dieser Zweck aber konnte nur erreicht werden, wenn sämmtliche afrikanische Gemeinden übereinstimmten. Darum versammelten sich die Bischöfe in so großer Zahl. Der Beschluß des Concils scheint mit Einstimmigkeit gefaßt worden zu sein. Ueberhaupt erregte er keinen Widerspruch; in Rom so wenig als in Afrika. In Klein-Asien hatte die Mehrzahl der Gemeinden sich eben wieder für die gleiche Uebung erklärt [1]). Jedoch war die Taufe der Häretiker für Afrika eine Neuerung [2]). Deßhalb bedurfte ihre Einführung wenn nicht einer Vertheidigung so einer Begründung, und dies um so mehr, da sich die afrikanische Kirche dabei von der Uebung ihrer römischen Mutterkirche [3]) entfernte.

Kann es auffällig erscheinen, wenn Tertullian, sei es im Auftrag der Bischöfe, sei es freiwillig das Werk unternahm, den Beschluß der Synode in einer eigenen Schrift, der über die Ketzertaufe, zu rechtfertigen? Er entsprach durchaus seinen Anschauungen. Sein Zweck, die Kirche klar von den nicht zu ihr Gehörigen zu scheiden, war seinen eigenen Bestrebungen verwandt. Daß er aber seine Schrift in griechischer Sprache schrieb, erklärt sich leicht: er wollte, was er sagte, nicht den afrikanischen Gemeinden allein gesagt haben, sondern es sollte allen Christen gelten, den griechisch, wie den lateinisch redenden. Denn die für die afrikanische Kirche beschlossene

---

1) Vgl. Neander, Kirchengeschichte 1 S. 565.

2) Cypr. ep. 75: Quod quidem adversus Stephanum vos dicere Afri potestis cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse. Ceterum nos (die Kleinasiaten) veritati et consuetudinem jungimus et consuetudini Romanorum consuetudinem sed veritatis opponimus.

3) Tert. de praescr. haer. 36: Roma, unde nobis quoque auctoritas praesto est. Ueber die römische Uebung in Bezug auf die Taufe der Häretiker vgl. Höfling, das Sakrament der Taufe 1 S. 64 f.

Einrichtung schien ihm wünschenswerth für die ganze Kirche. Rechtfertigte er sie den Afrikanern gegenüber, so empfahl er sie zugleich allen.

Die Schrift Tertullians ist verloren gegangen. Aber ihren Inhalt gibt er selbst in seiner Schrift über die Taufe an [1]). Sein Ausgangspunkt lag in zwei Voraussetzungen, über welche auf Seite der Katholiker allgemeine Uebereinstimmung herrschte: Es gibt der Einsetzung Jesu und dem Worte des Apostels Paulus Eph. 4, 5 gemäß nur Eine Taufe, und: Zwischen der Kirche und den Häretikern besteht keine Gemeinschaft. Seine Aufgabe war, zu zeigen, daß die Einheit der Taufe nicht aufgehoben wurde, wenn die Kirche von den zu ihr übertretenden Häretikern verlangte, daß sie sich taufen ließen. Der Gedankengang der Schrift war folgender: Die Häretiker sind der Kirche fremd; das beweist schon die Versagung der Gemeinschaft. Deshalb darf man bei ihnen nicht finden, was der Kirche befohlen ist. Der Kirche ist befohlen zu taufen und zwar einmal zu taufen. Die Häretiker taufen auch; aber wie sie nicht denselben Gott und denselben Christus haben als die Kirche, so haben sie auch nicht die Eine Taufe. Ihre Taufe ist nicht die christliche, also keine echte, wirkliche Taufe. Ist es so, so kann, daß die Häretiker getauft sind, nicht gezählt werden. Denn was es in ihren Gemeinden nicht gibt, konnte keiner empfangen. Es sind deshalb die Häretiker bei ihrer Aufnahme in die Kirche zu taufen, und diese Taufe ist keine Wiedertaufe.

Tertullians Schrift scheint ebensowenig Widerspruch gefunden zu haben, als der Beschluß der Synode. Entsprach sie doch der antignostischen Tendenz der Zeit. Nur einflußreicher mußte die Stellung ihres Verfassers durch sie werden. Er erschien als der Sprecher jener Richtung in der Kirche, welche auf den gegebenen

1) De bapt. 15: Unus omnino baptismus est nobis, tam ex domini evangelio quam ex apostoli litteris, quoniam unus deus et unum baptismum et una ecclesia in coelis. Sed circa haereticos sane quae custodiendum sit, digne quis retractet. Ad nos enim editum est. Haeretici autem nullum habent consortium nostrae disciplinae, quos extraneos utique testatur ipsa ademptio communicationis. Non debeo in illis cognoscere quod mihi est praeceptum, quia non idem deus est nobis et illis, nec unus Christus, id est idem, ideoque nec baptismus unus, quia non idem. Quem cum rite non habeant, sine dubio non habent, nec capit numerari quod non habetur; ita nec possunt accipere, quia non habent. Sed de isto plenius jam nobis in Graeco digestum est.

Grundlagen fortbauend, sie zu größerer Klarheit, zu völliger Freiheit von allem ihrem Wesen Fremdem zu führen bedacht war. Im Einverständnisse handelte er mit dem Bischof der eigenen Gemeinde, mit den Bischöfen der nächsten Umgebung überhaupt. Was sie ins Werk setzten, dem wußte er seine Begründung zu geben. Und doch, an jenem Beschluß der Bischöfe hat die Kirche der späteren Zeit nicht festgehalten; in Rom wurde er niemals angenommen: er erwies sich als beengend. Und die Richtung Tertullians führte ihn aus der Gemeinschaft der Kirche in die Enge einer Sekte: sie war einseitig. Der höchste Punkt auf der Bahn eines Mannes ist derselbe, mit welchem der Niedergang beginnt. —

Unsicherheit der Christen über das, was heidnisch war oder nicht, hatte Tertullian zuerst zum Schreiben veranlaßt. Es gab außerdem noch Vieles, worüber in der Kirche gefragt und geforscht wurde. Der Ausgang des zweiten Jahrhunderts war für die Christenheit eine ungemein wichtige Zeit. Die großen Gegensätze des Gnosticismus und Montanismus lösten sich von der Kirche ab; der Gedanke der katholischen Kirche und ihrer auch äußerlichen Einheit begann sich mächtig zu erheben. Das Wogen und Treiben der Gedanken, das die Zeit erfüllte, macht sich selbst bei kleinen und unwichtigen Fragen bemerklich, über welche mit Eifer verhandelt wurde. Es ist nicht ohne Interesse zu beobachten, wie sie entstanden.

Von dem Berichte der heiligen Schrift gieng man aus; man achtete zunächst auf das Einzelne, auf das Wort. Die Worte der heiligen Schrift aber legten mancherlei Fragen nahe; man erhob aus dem, was ausgesprochen schien, gezwungene, einseitige Folgerungen [1]). Schon begann man die Berichte unter einander zu vergleichen, Widersprüche, wenigstens Schwierigkeiten zu finden [2]). Man suchte sie zu lösen; nicht immer war man hiebei glücklich [3]).

---

1) Vgl. z. B. de bapt. 14: De ipso apostolo revolvunt, quod dixerit: Non enim me ad tinguendum Christus misit. Quasi hoc argumento baptismus adimatur.

2) Man verglich z. B. Matth. 3, 11 u. Joh. 4, 2. De bapt. 10 u. 11: Ipse (Johannes) profitetur . . . venturum mox qui tingueret in spiritu et igni. . . Sed ecce, inquiunt, venit dominus et non tinxit. Legimus enim: Et tamen is non tinguebat, verum discipuli ejus.

3) Die Schwierigkeit z. B., welche man darin fand, daß von einer Taufe der Apostel nichts erzählt wird, und daß Jesus doch sagt: Wer nicht aus dem Wasser geboren ist, hat das ewige Leben nicht, löste man, indem man sagte:

Jedoch aus dem Behaupteten wurden neue Folgerungen gezogen, neue Einwürfe erhoben [1]). Es ist die Arbeit der beginnenden, noch ungeschickten Reflexion, die man bemerkt: aber es blieb nicht bei ihr, sie schlug in Kritik um, und zwar vornehmlich in negativ gerichtete.

Kann man sich wundern, wenn den strenger Gesinnten dies Alles wenig erwünscht war? Tertullian nannte die Wortführer Frevler, ihre Fragen grübelnd, ja verwegen [2]), er schalt sie als die genauesten Freunde des Teufels [3]). Und wirklich scheint der Geist, in dem gefragt wurde, nicht immer der richtige gewesen zu sein. Jene verwegene Lust an Widersprüchen und dialektischen Künsten, welche nicht die Lösung sucht, sondern sich am Unvereinbaren selbst freut, kann man nicht verkennen. Tertullian fand sie gewiß, sonst würde er sich nicht so ernstlich dagegen verwahrt haben, daß er selbst dergleichen Fragen erfinde [4]).

Gerade das andere Extrem wird durch solche bezeichnet, welche jedes Fragen nach den Gründen des Glaubens vermieden und zufrieden waren, die Ueberlieferung einfach anzunehmen und festzuhalten [5]). Nicht selten liegt diesem Verhalten ebenso wie jenem Fragen und Vergleichen ein gewisser Skepticismus zu Grunde. Man läßt es dahingestellt, ob, was man glaubt, wirklich oder nur gedacht ist, weil man eine Entscheidung für unmöglich erachtet. Man hält sich an die Thatsache, daß man glaubt, und scheut sich vor Allem, was darin irre machen könnte. Gerade bei Ungebildeten läßt sich dies wahrnehmen. Treten dann Lehrer auf, welche irgend etwas Neues mit dem Ton der entschiedensten Gewißheit verkündigen, so fallen sie ihnen am leichtesten zu. Denn die Entschiedenheit macht

---

Tunc apostolos baptismi vicem implesse, cum in navicula fluctibus adspersi operti sunt; ipsum quoque Petrum per mare ingredientem satis mersum. Satis coacte, sagt Tertullian. De bapt. 12.

1) Ib. c. 13: Hic ergo scelestissimi illi provocant quaestiones. Adeo dicunt: Baptismus non est necessarius quibus fides satis est.

2) Ib. c. 12: Suboriuntur scrupulosi, immo temerarii retractatus quorundam.

3) De poen. 5: Quorum individua cum diabolo amicitia est, quorum poenitentia nunquam fidelis.

4) De bapt. 12: Audivi, domino teste, ejusmodi, ne quis me tam perditum existimet, ut ultro excogitem libidine stili quae aliis scrupulum incutiant.

5) Ib. c. 1: Qui simpliciter credidisse contenti non exploratis rationibus traditionum intentatam probabilem fidem per imperitiam portant.

auf sie Eindruck, und widersprechen können sie nicht, da sie von den Gründen ihres Glaubens nichts wissen. Tertullian macht die Bemerkung, daß es in Karthago so gieng [1]).

Fragt man, was die Gemüther so vielfach beschäftigte, so waren es nicht dogmatische Probleme, sondern meistens Gegenstände des christlichen Lebens und der christlichen Sitte. Das dogmatische Interesse wurde durch den Gegensatz gegen den Gnosticismus ganz in Anspruch genommen. Der Sinn für die christliche Gestaltung des gesammten Lebens war sehr lebendig. Zwar waren die Anfangszustände in dieser Beziehung noch wenig überwunden. Manches Christliche erschien so fremdartig, daß es durch Analogien aus dem Gebiet des Heidenthums erläutert werden mußte [2]); durch die fortwährende Aufnahme von Heiden in die Kirche mußte es so kommen; denn durch ihre Bekehrung wurden sie in eine ihnen fremde, durchaus neue Welt versetzt. Andererseits gab es bereits Gewohnheiten, deren Bedeutung vergessen war, so daß man erst nach ihr fragen mußte, und die doch von den meisten geübt wurden [3]). Dies war z. B. der Fall bei dem ohne Zweifel alten Gebrauch, sich zur Erinnerung an die Dahingabe des Herren die Hände vor dem Beten zu waschen. Ein sinniger Gebrauch, wenn der Betende sagen wollte, daß er an der Verwerfung des Herren keinen Theil haben wollte; aber selbst Tertullian konnte sich bei ihm nichts Vernünftiges denken. Es gab Gebräuche, an welchen die einen festhielten, während die anderen sie verwarfen [4]), oder welche neu aufkamen, ohne allgemeine Anerkennung zu finden [5]). Manches galt bei allen als zu Recht bestehend, obgleich nicht wenigen die volle Ueberzeugung seiner Berechtigung fehlte. Dies gilt z. B. hinsichtlich der zweiten Buße [6]). Einzelne Sitten

1) Tertullian fährt fort: Atque adeo nuper conversata istic quaedam de Gaiana haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit.

2) De bapt. 5: Die heiligende Bedeutung des Wassers.

3) De orat. 13: Hae (die Reinheit von Sünden) sunt verae munditiae, non quas plerique superstitiose curant, ad omnem orationem etiam cum a lavacro totius corporis veniunt, aquam sumentes. Id cum scrupulosius percontarer et rationem requirerem, comperi commemorationem esse in domini detitionem.

4) Z. B. de orat. 16: Item quod assignata oratione assidendi mos est quibusdam, non perspicio rationem.

5) Ib. 18: Alia jam consuetudo invaluit. Jejunantes habita oratione cum fratribus subtrahunt osculum pacis, quod est signaculum orationis.

6) De poen. 7: Piget secundae, immo jam ultimae spei subtexere mentionem etc.

wurden einseitig ausgebildet, wodurch sie in Konflikt mit anderen kamen. Dies geschah, wenn man sich des heiligen Abendmahls enthielt, um das Fasten nicht zu brechen [1]), oder wenn man aus dem gleichen Grunde den allgemein üblichen Bruderkuß unterließ [2]).

Nicht immer waren es Kleinigkeiten, über die verschieden geurtheilt wurde; man denke nur an die Frage über das Recht der Kindertaufe [3]); aber nach der Meinung der Gegenwart war dies doch gewöhnlich der Fall. Nur sollte man nicht zu hart darüber urtheilen; denn diese geringfügigen Dinge erhielten dadurch eine Bedeutung, die ihnen selbst fehlte, daß in dem Streit über sie die verschiedenen Richtungen in der Kirche, die freiere und die ängstlichere, sich maßen. Welche von beiden im Rechte war, läßt sich kaum sagen. Denn wer möchte die Aengstlichkeit billigen, mit der man auf die kleinlichsten Dinge achtete, oder das Vertrauen, welches man auf die äußere Uebung der christlichen Vorschriften setzte? Oder wie könnte man denen zustimmen, welche doch nur sehr äußerlich vom christlichen Wesen berührt waren? Das Streben nach Heiligung, die ernste Arbeit an der eigenen Besserung war bei vielen kaum vorhanden. Tertullian mußte gegen solche schreiben, welche meinten, sie seien nur verpflichtet, ihre Thaten, nicht auch ihren Willen von Sünden rein zu halten [4]); er mußte Katechumenen tadeln, welche die Taufe verschoben, um nicht allem Weltlichen entsagen zu müssen [5]). Seine Klagen über christliche Frauen sind schon oben erwähnt.

---

1) De orat. 19: Similiter et de stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus interveniendum, quod statio solvenda sit accepto corpore domini.

2) Vgl. S. 106 Anmerkung 5.

3) De bapt. 18: Cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. Die Vertheidiger der Kindertaufe beriefen sich auf Matth. 19, 14.

4) De poen. 3: Vanissimum est dicere: Volui, nec tamen feci. Vgl. das ganze Kapitel. Ebenso weit giengen nach der anderen Seite diejenigen, welche behaupteten: Satis deum habere, si corde et animo suspiciatur, licet actu minus fiat; itaque se salvo metu et fide peccare. Ib. c. 5. Ich glaube nicht, daß man bei der letzteren Stelle an Gnostiker zu denken hat.

5) Ib. c. 6 spricht Tertullian von novitiolis istis, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare, quique catuli infantiae adhuc recentis nec perfectis luminibus incerta reptant et dicunt quidem pristinis renuntiare et poenitentiam assumunt, sed includere eam neglegunt. Interpellat enim illos ad desiderandum ex pristinis aliquid ipse finis desiderandi.

Solche Christen traten in Opposition gegen das, was bisher unbestrittene kirchliche Sitte gewesen war [1]). Denn sie waren abgeneigt sich ihr zu unterwerfen. Sie fühlten als lästiges Gesetz, was vordem als selbstverständliche Aeußerung christlicher Empfindung geübt ward. Auf die Ausbreitung der christlichen Kirche mußten sie vornehmlich Werth legen; denn je zahlreicher die Christenheit war, um so sicherer war sie. Mit der Zurückhaltung, mit welcher gewissenhafte Priester bei der Aufnahme neuer Christen verfuhren, waren sie keineswegs zufrieden. Denn dadurch schien das Wachsthum der Gemeinde gehemmt zu sein. Dagegen wußte man auf Grund mißverstandener Schriftworte eine breite Straße zur Kirche zu öffnen [2]). Natürlich widerstrebten eifrige Priester dem, was verlangt wurde. Sollte man ihnen immer Unrecht thun, wenn man annimmt, daß auch der klerikale Anspruch sie in ihrem Widerstreben festigte? Er erhob sich in jener Zeit, er suchte nach einer Begründung, aber es fehlte viel, daß er allseitig anerkannt worden wäre. Dazu kam endlich, daß sich die Kirche immer weiter ausdehnte, und der Verkehr unter den Gemeinden immer lebhafter wurde. Die Sitten verschiedener Gegenden stießen zusammen. Daß man z. B. im Morgenlande am Samstage bei dem Gebete nicht kniete, widersprach der abendländischen Uebung [3]).

Tertullian durfte glauben der Kirche einen Dienst zu erweisen, wenn er sich über dies und jenes äußerte. Er konnte voraussetzen, daß sein Wort von der Kirche wohl aufgenommen werden und dazu beitragen würde, die Vorwitzigen zurückzudrängen und die Unthätigen anzuregen [4]).

---

1) Ib. c. 10: Plerosque tamen hoc opus — die öffentliche Buße — ut publicationem sui aut suffugere aut de die in diem differre. Praesumo, pudoris magis memores quam salutis. C. 11: Quid, si praeter pudorem, quem potiorem putant, etiam incommoda corporis reformident, quod inlotos, quod sordulentos, quod extra laetitiam oportet deversari in asperitudine sacci et horrore cineris et oris de jejunio vanitate?

2) De bapt. 18: Omni petenti te dato, suum habet titulum perinde ad eleemosynam pertinentem. Immo illud potius perspiciendum: Nolite dare sanctum canibus et porcis proicere margarita vestra etc. Man berief sich auf die Taufe des äthiopischen Kämmerers und des Paulus.

3) Vgl. Neander, Antignostikus S. 164.

4) Was die Abfassungszeit der Schriften de bapt. de poen. de orat. de pat. betrifft, so beweist die Verwandtschaft der sämmtlichen Schriften untereinander, daß sie kurz nacheinander geschrieben wurden. Fraglich ist, ob vor oder

Am nächsten lag es ihm, über die Taufe zu schreiben. Nicht nur hatte er sich bereits über die Taufe der Häretiker ausgesprochen,

---

nach den apologetischen Schriften. Hesselberg (a. a. O. S. 37) schickt die Schriften de orat. de bapt. de poen. den aus der Verfolgungszeit herstammenden voraus. Er sagt: Es ist besonders die Weise, wie Tertullian in ihnen die Grundfragen christlichen Lebens behandelt und dabei ganz unabhängig von einer äußeren Veranlassung den Gegensatz gegen das Heidnische oder das Vorchristliche überhaupt verfolgt, was in Verbindung mit der weiteren Beobachtung, wie selbst die ausbrechende Verfolgung ihn nicht sofort zum montanistischen oder antignostischen Interesse führt, uns zu jener Annahme berechtigt. Die Schrift de orat. gilt ihm geradezu als die erste von allen (S. 38). Dagegen hält es Neander (a. a. O. S. 461) für nicht unmöglich, daß de orat. zu den letzten Schriften Tertullians gehöre. De poen. stellt Hesselberg neben de orat.; aber es konnte die Behauptung aufgestellt werden, de poen. sei ein montanistisches Buch. Man sieht, daß auf „Charakter und Stil" dieser Bücher (Hesselberg S. 38) sich schwer ein sicheres Urtheil gründen läßt. Läßt er aber Tertullian den Gegensatz gegen das Vorchristliche in ihnen verfolgen, so stimmt dies ebenso schlecht zu ihrem Inhalt, wie daß er unabhängig von äußeren Veranlassungen schreiben soll. — Achten wir zunächst auf das Sichere. Sicher aber ist, 1) daß de poen. nicht montanistisch ist. Die Auslegung der Gleichnisse c. 8 verglichen mit Scorp. 6, adv. Marc. 4, 32, de resur. 34 beweist dies unumstößlich. De poen. bleibt also im Zusammenhang mit de bapt. und de orat. Sicher ist nach de bapt. 5, 2) daß de bapt. nach de spect, also auch die mit ihm zusammengehörigen Schriften nach den mit de spect. zusammengehörigen geschrieben wurden. Die Meinung, de orat. sei die erste Schrift Tertullians, ist demnach jedenfalls irrig. Sicher ist, 3) daß de poen. und de pat. gegen die früheren Schriften eine Annäherung an montanistische Denkweise zeigen (vgl. Uhlhorn, fundam. S. 45). Man hat deshalb sie, und mit ihnen de orat. und de bapt. in die letzten Jahre vor Tertullians Uebergang zum Montanismus zu versetzen. Bemerkt man nun, daß sie eine Zeit der Ruhe nach einer Verfolgung — cf. de orat. 29: Persecutiones extinquit — voraussetzen, wie sie von 200—202 herrschte, so wird man nicht zweifeln, daß sie in diesen Jahren geschrieben wurden, also nach den apologetischen Schriften. — Die Reihenfolge im Einzelnen ist ziemlich unsicher. Nach de pat. 12 vgl. mit de or. 5 u 11 und de poen. 8 scheint de pat. die letzte der 4 Schriften zu sein. De orat. dürfte nach de poen. verfaßt sein; darauf führt die Stelle c. 7: Sic et poenitentia etc. Sie enthält eine Bemerkung, die durch den Zusammenhang nicht veranlaßt ist; sie drängte sich dem Verfasser auf, weil er jenen Gegenstand noch in Gedanken hatte. Kommt aber de poen. unmittelbar vor de orat. zu stehen, so ist de bapt. die erste der vier Schriften. Wichtiger als dergleichen Anhaltspunkte scheint mir, ob sich bei der angenommenen Reihenfolge der Schriften ein verständliches Bild der Entwickelung Tertullians ergibt. Dies ist, dünkt mich, der Fall.

sondern es gab auch einen äußeren Anlaß, der ihn gerade zu diesem Punkte führte. Durch das Auftreten und die Behauptungen einer Frau, Namens Quintilla, waren über die Taufe mancherlei Bedenken und Zweifel unter den Christen erregt worden. Quintilla leugnete nicht nur die Nothwendigkeit der Taufe, sondern sie bestritt ihre Bedeutung und ihren Werth überhaupt. Sie gieng dabei nicht von der heiligen Schrift aus, sondern sie nahm einen Standpunkt ein, wie ihn nur eine Fremde, eine Nicht-Christin behaupten konnte. Sie bestritt die Möglichkeit, daß das Wasser die Wirkung hervorbringen könne, welche ihm die Christen in der Taufe beilegten. Die Einfachheit des Vorgangs und die Größe des Erfolges wurden einander gegenübergestellt. Daß der Mensch, in das Wasser hinabgestiegen mit ein Paar Worten untergetaucht, nicht oder kaum reiner zurückkehrend, so die Ewigkeit erlangen solle, das war das Unglaubliche. Ihre Folgerungen hört man aus Tertullians Worten, das Einfache gelte als nichtig, das Große als unmöglich [1]).

Dem daß sie keine Christin war, entspricht, daß sie Tertullian eine Viper von der Gajanischen Häresie nennt. Man darf Quintilla zu den Gnostikern rechnen. Die gnostische Verachtung des Einfältigen ist in ihrer Begründung so wie so nicht zu verkennen. Welcher Richtung des Gnosticismus aber Gajus und die ihm folgten, sich angeschlossen hatten, läßt sich nicht sagen. Nur einmal noch werden die Gajaner erwähnt und mit den Nikolaiten der Apokalypse zusammengestellt, weil sie auch Götzenopfer äßen und in Unzucht lebten. Möglich, daß die Leugnung der Taufe und der hier behauptete Antinomismus ihren gemeinsamen Ursprung in dem Verstandesstolz hatten, welcher das Geringe nicht als wirkend erkennen, und sich nicht durch Scheu vor einem Gebot von dem zurückhalten

---

1) De bapt. 1: Atque adeo nuper conversata istic quaedam de Gajana haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit, imprimis baptismum destruens. C. 2: Sed enim quanta vis est perversitatis ad fidem labefactandam vel in totum non recipiendam, ut ex his eam impugnet ex quibus constat! Nihil adeo est, quod tam obduret mentes hominum quam simplicitas divinorum operum quae in actu videntur et magnificentia quae in effectu repromittitur: ut hinc quoque, quoniam tanta simplicitate, sine pompa, sine apparatu novo aliquo, denique sine sumptu homo in aqua demissus et inter pauca verba tinctus non multo vel nihilo mundior resurgit, eo incredibilis existimetur consecutio aeternitatis. . . . Ceterum incredulitas miratur, non credit. Miratur enim simplicia quasi vana, magnifica quasi impossibilia.

lassen wollte, was er als natürlich und darum als freigegeben zu erkennen glaubte [1]).

Die Reden der Quintilla blieben nicht ohne Erfolg. Manche Christen ließen sich durch sie ganz von der Kirche abziehen, manche Katechumenen an der Taufe hindern [2]). Ebenso schlimm war es, daß in der Kirche selbst Zweifel erregt wurden. Der Glaube an die Taufe und ihre Wirkung gerieth ins Schwanken. Man fragte sich, wie es zu verstehen sei, daß der Herr nach dem Berichte des Johannes nicht getauft habe [3]). Was sollte man von der Seligkeit der Apostel halten, von deren Taufe die heilige Schrift nichts berichtet, also, wie man weiter schloß, nichts weiß? [4]) Achtete nicht auch Paulus die Taufe gering, da er ähnlich wie der Herr verschmähte, sie zu ertheilen? [5]). Sollte sie nöthig sein, da doch Abraham ohne sie gerechtfertigt worden ist? [6])

Diese Fragen können nicht Einwürfe der Quintilla gewesen sein. Der Standpunkt, von dem aus sie erhoben wurden, ist ein anderer: in ihnen ist anerkannt, daß die heilige Schrift über den Werth der Taufe zu entscheiden habe; davon aber war bei Quintilla nichts zu sehen. Es waren Bedenken, die sich an das knüpften, was jene behauptete. Gefährlich konnten sie werden, wenn sie keine Antwort fanden. Deshalb schrieb Tertullian sein Büchlein von der Taufe. Es ist keine Streitschrift; wenn die Herausgeber zu der Ueberschrift hinzusetzten: Gegen die Quintilla, so ließen sie sich von dem ersten Anschein irre führen; sondern es ist ein Wort der Unterweisung an diejenigen,

---

1) De praescr. haeret. 33: Joannes vero in Apocalypsi idolothyta edentes et stupra committentes jubetur castigare. Sunt et nunc alii Nicolaitae. Gaiana haeresis dicitur.

2) De bapt. 1 u. 2. Vgl. S. 110 Anmerk. 1.

3) Ib. c. 11: Vgl. S. 104 Anmerk. 2.

4) Ib. c. 12: Cum vero praescribitur nemini sine baptismo competere salutem ex illa maxime pronuntiatione domini qui ait: Nisi natus ex aqua quis erit, non habet vitam, suboriuntur scrupulosi immo temerarii retractatus quorundam, quomodo ex ista praescriptione apostolis salus competat, quos tinctos non invenimus in domino, praeter Paulum.

5) Ib. c. 14: Vgl. S. 104 Anmerk. 1.

6) Ib. c. 13: Dicunt: Baptismus non est necessarius quibus fides satis est: nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit.

welchen Tertullian als Presbyter vorstand. Vornehmlich an die Katechumenen und an die einfältigen Christen dachte er dabei [1]).

Mit einem Ausrufe, den er aus der Tiefe seines christlichen Bewußtseins geschöpft hat, beginnt er: Seliges Sakrament unseres Wassers; denn nach Abwaschung der Sünden der früheren Blindheit werden wir zum ewigen Leben befreit. Wie eine Ueberschrift steht dies Wort an der Spitze der Schrift: es enthält das Resultat von Tertullians Betrachtung der Taufe, die Summe seines Glaubens von ihr. Mit kurzen Worten wird darauf Absicht und Anlaß der Schrift angegeben; jene, den Schwachen zu dienen, dieser, die Erfolge der Quintilla (c. 1).

Weil Tertullian keine Streitschrift schreibt, so führt er die Gründe der Quintilla nicht einzeln an, sondern was er sagt, ist eine Reflexion über ihren Widerspruch gegen die Taufe. Er sieht in ihm ein Beispiel des Streits des Unglaubens gegen Gott, wie er sich überhaupt bei den Menschen findet. Gott ist eigenthümlich Einfalt und Macht. Aber gerade diese Verbindung ist den Menschen anstößig. Darum wundert sich der Unglaube über die der Taufe zugeschriebene Wirkung, erklärt sie für thöricht und unmöglich. Doch darin eben liegt ein Beweis, daß sie ein Werk Gottes ist. Denn nach dem Worte Gottes hat Gott das Thörichte erwählt, und ist bei ihm leicht, was bei den Menschen schwer ist. So sagt Tertullian im Anschluß an 1. Cor. 1, 27 und Matth. 19, 26, indem er letztere Stelle verändert (c. 2).

Auf diese Weise wird die Untersuchung über die Taufe vorbereitet. Tertullian bewegt sich in jener Höhe der Betrachtung, wo das Einzelne zum Bild des Allgemeinen wird. Die Unvernunft, welche in dem Widerspruch gegen die Werke Gottes liegt, hebt sich auf, weil auch in ihm ein Gesetz herrscht. Darum wird er durch die Bestreitung der Taufe nicht angefochten, nicht einmal viel erzürnt; er kann nur die elende Ungläubigkeit bedauern [2]).

Dies offenbart sich in der Ironie, mit welcher er den Inhalt des ersten Theils seiner Schrift angibt: er will untersuchen, wie thöricht und unmöglich es sei, durch das Wasser erneuert zu werden.

---

1) Ib. c. 1: Non erit otiosum digestum istud, instruens tam eos qui cum maxime formantur, quam et illos qui simpliciter credidisse contenti non exploratis rationibus traditionum intentatam probabilem fidem per imperitiam portant.

2) Ib. c. 2: Pro misera incredulitas, quae denegas deo proprietates suas, simplicitatem et potestatem.

Und spricht sich nicht die gleiche Selbstgewißheit des Glaubens aus, wenn Tertullian nun zur Erreichung seines Zweckes den unerwartetsten Weg einschlägt? Er fragt nach dem Werth des Wassers. Die gewisse Ueberzeugung scheut seltsame Bahnen nicht. Sie kann mit ihrem Gegenstand spielen; und mancher Mann fühlt sich versucht, der verständig absprechenden Behauptung eines Gegners eine möglichst extreme entgegenzustellen, nicht sowohl um ihn von seinem Irrthum zu überführen, als um zu zeigen, daß es da, wo der platte Verstand mit Einem Worte fertig zu sein meint, noch viele Dinge gibt, an die er nicht gedacht hat und nicht denken konnte. In diesem Sinne wird man die vielgetadelte Auseinandersetzung über die Autorität des Wassers verstehen und billig beurtheilen dürfen. Tertullian erhebt das Wasser. Er blickt auf die Schöpfungsgeschichte: hier findet er das Alter dieses Elements, und sieht er es als Träger des Geistes, weil es allein von Anfang an vollkommen gewesen ist. Er erinnert an seine Mitwirkung bei der Bildung der Welt, besonders daran, daß es der erste Sitz des Lebendigen und hilfreich bei der Schöpfung des Menschen war. Er bricht nur ab, weil er fürchtet, den Schein zu erwecken, daß er mehr das Lob des Wassers als den Sinn der Taufe verkündige (c. 3).

Zu letzterem geht er über. Das Wasser hat durch sein ursprüngliches Verhältniß zum Geiste Gottes die Fähigkeit zu heiligen empfangen. Diese kommt ihm überhaupt zu, so daß es nichts auf sich hat, daß wir nicht in den Wassern des Anfangs getauft werden. Sie wird zur Wirklichkeit, wenn Gott über dem Wasser angerufen wird; denn dann kommt der Geist herab und gibt ihm die Kraft zu heiligen. Zunächst ist die Reinigung durch das Wasser ein Bild; aber sie ist mehr: wie das Fleisch an der Sünde, deren Urheber der Geist ist, Theil nimmt, so der Geist an der Reinigung durch das Wasser, welche zunächst den Leib trifft (c. 4).

Die Möglichkeit und Denkbarkeit der der Taufe zugeschriebenen Wirkung hat Tertullian in diesen beiden Kapiteln nachgewiesen. Das „thöricht und unmöglich" ist dadurch widerlegt. Sein Beweis wird vervollständigt, wenn er zeigen kann, daß man Aehnliches, wie von der Taufe behauptet wird, sonst für sehr wohl möglich hält. Er unternimmt, dies zu zeigen, im Folgenden.

Die Heiden, behauptet er, glauben an die reinigende Kraft des Wassers; um wie viel mehr Gewähr der Wahrheit hat die christliche Lehre. Die unreinen Geister lieben das Wasser als ihren Sitz; um wie viel gewisser ist es, daß der Engel bei der Taufe anwesend

ist. Diese Behauptung bringt nichts Neues, wie aus dem Bericht des Johannes vom Teiche Bethesda erhellt. Nur die Wirkung ist jetzt erhöht: sie gilt nicht mehr dem Leibe, sondern dem Geist, nicht dem zeitlichen, sondern dem ewigen Heil, sie geschieht nicht einmal, sondern täglich (c. 5).

Die Taufe bestand nicht nur in dem Untertauchen, sondern zu dem vollen Akte gehörte die Salbung und die Handauflegung. Diese Gebräuche fand Tertullian in der Uebung der Kirche vor [1]). Es mußte sich die Frage erheben, wie sich die der Taufe im Ganzen beigelegte Wirkung auf die einzelnen Handlungen vertheile. Er antwortet: Durch das Wasser wird unter Vermittelung eines Engels die Sündenvergebung gewirkt; sie bereitet dem heiligen Geiste den Weg (c. 6). Durch die Salbung wird der Mensch zum Priester geweiht (c. 7). In der Handauflegung endlich wird der heilige Geist herbeigerufen und eingeladen. Gerne steigt er auf den Getauften herab, als der Geist der Einfalt und des Friedens (c. 8). Diese Behauptungen werden nicht nur ausgesprochen, sondern überall herrscht die Absicht, sie als wirklich und denkbar zu beweisen. Deshalb werden Vorbilder aus der heiligen Schrift herbeigezogen. Ueber das alte, wie über das neue Testament läßt Tertullian seinen Blick schweifen; er findet eine Menge Beziehungen und Andeutungen, durch welche der Glaube an die Taufe gestützt wird (c. 9).

Die Absicht, welche er im 3. Kapitel aussprach, hat er erfüllt; er hat die Untersuchung angestellt und hat gefunden, daß die Taufe weder thöricht noch unmöglich ist, sondern sinnreich und wirklich. Er fügt die Besprechung etlicher Fragen an, die erhoben worden waren. Sie erscheinen ihm von geringerer Wichtigkeit als das Bisherige [2]); doch will er sie nicht übergehen.

Die älteste Frage, die sich an die Taufe knüpfte, ist, ob die Johannestaufe von Gott oder von Menschen sei. Fast ist es, als ob das Schweigen der Pharisäer Tertullians Ehrgeiz herausgefordert hätte, mehr zu thun als sie, und die richtige Antwort zu finden. Er erkennt den göttlichen Auftrag der Johannestaufe an, will sie aber sonst als menschlich angesehen haben: sie gab nichts Himmlisches, nicht den heiligen Geist und nicht die Sündenvergebung,

1) Vgl. Höfling a. a. O. S. 489.

2) Vgl. c. 10: Diximus . . . de universis quae baptismi religionem struunt; nunc ad reliquum statum ejus . . progrediar de quaestiunculis quibusdam.

sondern gemäß der Stellung Johannis diente sie als Taufe der Buße der himmlischen Gabe der Sündenvergebung und Heiligung, welche in Christo nachfolgen sollte (c. 10).

Doch der Herr selbst hat ja nicht getauft. An die Beantwortung der ersten Frage schließt sich dieser Einwand an; der am Schluß des 10. Kapitels angeführten Stelle Matth. 3, 11 wird Joh. 4, 2 entgegengesetzt. Tertullian bringt beide Stellen in Uebereinstimmung, indem er erklärt, „Er wird euch taufen" bedeute „durch oder auf ihn sollt ihr getauft werden". Daß Jesus persönlich taufte, war vor der Vollendung seines Werkes unmöglich, da die Wirksamkeit der Taufe Christi durch sein Leiden und Sterben bedingt ist. Wenn die Jünger Jesu schon vorher tauften, so setzten sie die Johannestaufe fort (c. 11).

Eine andere Frage war die bereits erwähnte nach der Seligkeit der Apostel, wenn das Wort Jesu Joh. 3, 5 ausnahmslose Geltung hat. Tertullian behauptet dies und zugleich die Seligkeit der Apostel, und greift deshalb die Voraussetzung an, daß sie nicht getauft seien. Sie hätten die Johannestaufe erhalten; darauf spiele der Herr Joh. 13, 6 an. Das Gegentheil anzunehmen sei unmöglich. Tertullian verwirft solche Fragen. Er scheut sich nicht, auszusprechen, daß selbst wenn die Apostel nicht getauft wären, an ihrem Heil kein Zweifel sein könne (c. 12).

Doch gerade aus dieser Behauptung wurde die Folgerung gezogen, daß die Taufe unnöthig sei. Die Rechtfertigung Abrahams schien ihr eine Stütze zu bieten. Tertullian hält den Unterschied zwischen dem alten und neuen Bund entgegen. Im letzteren wurde der Glaube erweitert, ihm aber zugleich das Siegel der Taufe gegeben. Der Herr selbst gab dies Gesetz (c. 13). Wie das Beispiel Abrahams die Taufe unnöthig erscheinen ließ, so schien das Wort Pauli: Gott hat mich nicht gesandt zu taufen 1 Cor. 1, 17, sie für unwichtig zu erklären. Tertullian hebt hervor, daß dem Zusammenhang der Stelle gemäß hievon nicht die Rede sei; Paulus spreche von dem, was er unter den korinthischen Verhältnissen zu thun für gut fand (c. 14).

Hiemit glaubte Tertullian allen aufgeworfenen Fragen genug gethan zu haben. Daß es nur Eine Taufe gibt, war unbestritten. Dies brauchte darum nur erwähnt zu werden. Dagegen konnte man fragen, wie man sich den Häretikern gegenüber zu verhalten habe. Tertullian gibt unter Verweisung auf seine hievon handelnde Schrift kurze Auskunft. Die Einheit der Taufe, das betont er dann, ist

von der größten Wichtigkeit; denn in ihr liegt die Forderung bleibender Reinheit (c. 15). Eine zweite Taufe ist allein die Bluttaufe des Martyriums; sie ersetzt die nicht empfangene Taufgnade und gibt die verlorene wieder zurück (c. 16).

Es blieb nur übrig, die bei Ertheilung und Empfang der Taufe geltenden Regeln zu erwähnen. Das Recht, sie zu ertheilen hat der Bischof, oder die von ihm beauftragten Presbyter und Diakonen. Taufen durch Laien sind möglich, zulässig jedoch nur in Ausnahmefällen, Taufen durch Frauen nie (c. 17). Spricht Tertullian dann davon, daß die Taufe nicht vorschnell ertheilt werden soll, so rechtfertigt er damit die in Karthago eingehaltene Praxis. Vornehmlich erklärt er sich gegen die Taufen kleiner Kinder: wenn sie Christum kennen, sollen sie zu ihm kommen (c. 18). Die gewöhnliche Taufzeit ist die Zeit von Ostern bis Pfingsten, ohne daß ein anderer Tag ausgeschlossen wäre (c. 19). Die Täuflinge sollen zur Taufe kommen mit ernstlichem Gebet, Fasten, Nachtwachen, Sündenbekenntniß. Für ein Fasten nach der Taufe will sich Tertullian nicht aussprechen.

Er wendet sich zuletzt an die Täuflinge; er ermahnt sie zum Gebet um die Gnadengaben Gottes und bittet sie, dabei seiner zu gedenken, des Sünders Tertullian (c. 20).

In drei Theile scheidet sich die Schrift. Im ersten wollte Tertullian über den Sinn der Taufe belehren; denn er hatte an dem Erfolg der Quintilla gesehen, wie wichtig es sei, daß die Christen die Gegenstände des Glaubens verstünden. Der zweite Theil beschäftigt sich mit Fragen, welche Tertullian vorfand [1]). Er erwähnte nur solche; entschieden verwahrt er sich dagegen, daß er selbst sie erdacht habe [2]). Sein Bestreben war hiebei, die rechte Mitte zu halten, und die scheinbaren Widersprüche so aufzulösen, daß jeder Schriftstelle ihr Recht blieb. Der dritte Theil endlich ist eine feine Vertheidigung der Stellung des Klerus. Vielleicht ist er nicht bewußt zu diesem Zwecke geschrieben, sondern um der Vollständigkeit der Abhandlung willen [3]). Jedenfalls dient er ihm: er erklärt, warum der Klerus theils an der bisherigen Ordnung festhielt, theils zu einer neuen hinneigte.

Die Schrift, das verleugnet sie nirgends, ist eine Gelegenheits-

---

1) C. 15: Nescio si quid amplius ad controversiam baptismi ventilatur.

2) C. 12. Vgl. S. 105 Anmerk. 4.

3) C. 17: Superest ad concludendam materiolam.

schrift, die nützen, nicht erfreuen sollte. Daß ein bestimmter, wahrscheinlich nicht allzu großer Leserkreis vorausgesetzt wird, zeigt die Beschränkung auf die wirklich aufgeworfenen Fragen, welche sinnlos wäre, wenn Tertullian auf eine weite Verbreitung seines Buchs gerechnet hätte. War Tertullian Presbyter, so hatte er ein Recht, die Gemeinde, zumal ihre schwächeren Glieder anzureden. Er war sich dessen bewußt. Aber überall kehrt er die Bescheidenheit hervor. Er spricht von „seiner Wenigkeit", hebt hervor, daß er redet, so gut er eben kann [1]). Von der Größe seines Glaubens und seiner Einsicht wendet er das Diminutivum an [2]). Er schließt damit, daß er sich selbst einen Sünder nennt [3]). Nicht übel würde es für ihn passen, daß er durch solche Demuth die Ehre erwidern wollte, welche er sich in der Wahl zum Priester erzeigt sah.

Aehnlich, nur noch stärker äußert er sich in dem Büchlein über die Buße. Man hört ihn von sich als von einem Geringen sprechen [4]). Sünder gleich mir, redet er die Christen an; ja er will nicht leugnen, daß er im Sündigen obenansteht [5]). Als einen Sünder aller Malzeichen bezeichnet er sich am Schlusse, zu nichts anderem geboren als Buße zu thun [6]).

Auch sonst berühren sich beide Schriften. Nicht nur in vielen einzelnen Gedanken läßt sich dies wahrnehmen; bezeichnender fast ist, daß Tertullian gleichsam der Spur des früheren Werkes folgt. Wie er dort mit der Autorität des Wassers begann, so hier mit dem Werthe der Buße; wie er dort bis zur Schöpfungsgeschichte zurückgieng, so findet er hier die Buße schon im ersten Anfang; wie er die allgemeine Stellung der Menschen zu Gott in der Verwerfung

---

1) C. 10: Diximus, quantum mediocritati nostrae licuit, de universis quae baptismi religionem struunt; nunc ad reliquum statum ejus aeque ut potero progrediar de quaestiunculis quibusdam. C. 12: Nunc illis, ut potero, respondebo.

2) C. 10: Nos porro, quantula fide sumus, tantulo et intellectu possumus aestimare etc.

3) C. 20: Tantum oro, ut, cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis.

4) De poen. 6: Quidquid ergo mediocritas nostra ad poenitentiam semel capessendam et perpetuo continendam suggerere conata est etc.

5) C. 4: Tu peccator, mei similis, immo me minor, ego enim praestantiam in delictis meam agnosco.

6) C. 12: Peccator omnium notarum cum sim, nec ulli rei nisi poenitentiae natus, non facile possum super illa tacere.

der Taufe sich offenbaren sah, so die Entfremdung der Heiden von aller Einsicht in ihrem Mißverständniß der Buße. Der Rechtfertigung der kirchlichen Sitte diente jene Schrift, und alle Fragen berührte sie, die aufgeworfen waren. Ebenso ist es hier. Dort befand sich Tertullian in Uebereinstimmung mit der kirchlichen Uebung; nur in Einem Falle schien ihm größere Zurückhaltung wünschenswerth, als der Gebrauch der Kirche vorschrieb. Auch hier widerspricht er der kirchlichen Gewohnheit nirgends; aber man sieht, daß es ihm nicht ganz leicht wird, sich zu fügen. Er verhehlt nicht, daß er fast wider Willen die zweite Buße erwähnt [1]).

Die Form, in welcher Tertullian seine abweichende Gesinnung aussprach, ist zurückhaltender, milder als früher, z. B. in der Schrift über den Götzendienst. Dennoch begann er, indem er an dem Rechte der zweiten Buße zu zweifeln anfieng, sich in eine viel schärfere Opposition zur Kirche zu stellen, als wenn er noch so heftig die Wahl eines oder etlicher Priester tadelte. Damals hatte er sich gegen die nachlässige Beurtheilung einer zweifelhaften sittlichen Stellung erhoben; sein Wort konnte nützen. Jetzt zeigte er sich mit der Kirche in einem Punkte uneinig, bei dem sie nicht nachgeben konnte. Noch hinderte ihn die Einsicht, daß die zweite Buße nützlich und mit der heiligen Schrift übereinstimmend sei, seiner Neigung nachzugeben und sie zu verwerfen. Allein wenn in ihm die Meinung erregt wurde, daß sie einem göttlichen Gebote widerstreite, so konnte ihn an offenem, rücksichtslosem Widerspruch nichts hindern. Denn jetzt schon sprach er aus, daß er für Kühnheit achte, darüber zu streiten, ob ein göttliches Gebot gut sei; nicht weil es gut sei, müsse man gehorchen, sondern weil Gott befehle. Die Autorität des Befehlenden gehe dem Nutzen des Dienenden vor [2]). Ein äußerster Schritt, selbst die Trennung von der Kirche, war bei einem Manne nicht unmöglich, der, wenn es sein mußte, in der kleinsten Gemeinschaft Genüge finden konnte. Tertullian war dazu im Stande. Wo drei sind, da

---

1) C. 7: Piget secundae, immo jam ultimae spei subtexere mentionem, ne retractantes de residuo auxilio poenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur.

2) C. 4: Audaciam existimo de bono divini praecepti disputare. Neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecepit. Ad exhibitionem obsequii prior est majestas divinae potestatis, prior est auctoritas imperantis quam utilitas servientis. Bonum est poenitere an non? Quid revolvis? Deus praecepit.

ist die Kirche, sagt er [1]). Schon hier kann man den Weg sehen, den er später gieng. —

Wie bei der Schrift über die Taufe waren es die Katechumenen und die Schwachen im Glauben, an welche er beim Schreiben seines Buchs über die Buße zunächst dachte. Er sah, daß man die Taufe aufschob, weil man die Verpflichtung durch das Taufgelübde scheute [2]). Er selbst hatte davor gewarnt, die Taufe nicht vorschnell zu begehren [3]); um so näher mußte ihm liegen, sich hierüber auszusprechen. Denn wenn er auch von ganz anderen Gründen ausgegangen war, so konnte doch sein Wort dieses verwerfliche Zögern zu unterstützen scheinen. Manche setzten falsches Vertrauen auf die Taufe [4]), andere verzweifelten bei wiederholter Sünde an ihrem Heil [5]), oder weigerten sich, der kirchlich geforderten Form der Buße sich zu unterziehen [6]). Sie alle bedurften der Mahnung und der Warnung.

Tertullian beginnt seine Schrift mit der Behauptung, daß die Heiden die Buße als eine Erregung des Geistes kennen, welche daher kommt, daß man an einer schlimmeren Meinung irre ward. Gleichwohl verstehen sie den Sinn der Buße nicht, wie dies aus ihrer verkehrten Stellung zu Gott nothwendig folgt. Daß ihnen das Verständniß der Buße mangelt, sieht man daraus, daß sie das Gute wie das Böse reut, ja jenes mehr als dieses (c. 1). Würden sie Gott, und deshalb auch der Vernunft nicht fremd sein, so würden

---

1) De exhort. cast. 7: Ubi tres, ecclesia est, licet laici. Die Schrift de exh. cast. ist zwar montanistisch, aber vor der Trennung Tertullians von der Kirche verfaßt.

2) De poen. 6: Was er sagt, omnes quidem deditos domino spectat, ut omnes salutis in promerendo deo petitores, sed praecipue novitiólis istis imminet, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare, quique catuli infantiae adhuc recentis nec perfectis luminibus incerta reptant, et dicunt quidem pristinis renuntiare et poenitentiam assumunt, sed includere eam negligunt.

3) De bapt. 18: Pro cujusque personae condicione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est. . . Qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem.

4) De poen. 6: Omne cunctationis et tergiversationis erga poenitentiam vitium praesumptio intinctionis importat. Certi enim indubitatae veniae delictorum medium tempus interim furantur et commeatum sibi faciunt delinquendi quam eruditionem non delinquendi.

5) Ib. c. 7: Non statim succidendus et subruendus est animus desperatione, si secundae quis poenitentiae debitor fuerit.

6) Ib. c. 10 u. 11. Vgl. oben S. 108 Anmerk. 1.

sie die Bedeutung der Buße erwägen und ihr ein Maß setzen. Nun aber ist ihre Buße nichtig: es fehlt ihre Frucht, das Heil der Menschen.

Diese Frucht zu schaffen, hat Gott selbst sie eingesetzt, angetrieben durch seine freie Gnade, welche den Zorn aufgab und verzeihen wollte. Deshalb ließ er das Volk Israel immer wieder zu ihr mahnen, und als die Gnade Gottes sich über alle Völker ausdehnen sollte, mußte ihr die Taufe der Buße, die Johannestaufe, vorhergehen. Dem Heile dient sie, indem sie das Herz für den heiligen Geist reinigt, der die himmlischen Güter bringt, nachdem die alten Sünden hinweggethan sind. Das ist die Ursache der Buße: sie nützt dem Menschen und dient Gott. Ein Bereuen des Guten ist demnach ein Widersinn: denn Gott ist der Schützer des Guten. Die gerechte Buße ist allein diejenige über Sünden (c. 2).

So kommt Tertullian auf den Begriff der Sünde. Ihn zu bestimmen, scheint ihm fast überflüssig; denn für jeden Christen ist er selbstverständlich: Sünde ist alles, wovon Gott abhält; dem Guten mißfällt nur das Böse. Nicht unerwähnt bleiben soll die Theilung in leibliche und geistige, d. i. in That- und Gedankensünden. Aber sie wird nur erwähnt, um betonen zu können, daß die Schuld beider gleich groß ist, die Nothwendigkeit der Buße für beide also gleichfalls. Denn der Mensch zwar kann nur Richter über die That sein, nicht so Gott, der Alles durchschaut; und es gibt keine That, deren Ursprung nicht im Willen läge. Jesus dehnte deshalb das Gesetz ausdrücklich auf die Sünden des Willens aus. Das Gewissen stimmt ihm zu (c. 3).

Aus dieser Erwähnung der Weite des Begriffs Sünde fällt nun Licht auf den Werth der Buße. Denn für alle Sünden, mögen sie Namen haben, welche immer, hat Gott wie die Strafe bestimmt, so Verzeihung durch die Buße gelobt. An Stellen wie Ezech. 33, 11 lehnt sich Tertullian bei dem an, was er den Herrn sagen läßt. Doch ist die Form des ersten Ausspruchs wohl durch den Wortlaut von Jes. 6, 10 nach der Anführung bei Matth. 13, 15; Joh. 12, 40; Act. 28, 26 bestimmt.

Tertullian wendet sich nun zu den Sündern und mit beweglichen Worten mahnt er sie zur Buße. Leicht möchte er sie ihnen machen, wenn er sich selbst als Sünder, ja als größten Sünder bekennt; erwünscht, wenn er die Buße mit einem Brett vergleicht, das den Schiffbrüchigen Hilfe bringen kann: sie ist die Gelegenheit zu unerwartetem Glück; werthvoll, wenn er nebeneinander stellt, was

der Sünder war, und was der Bußfertige sein wird. Er lädt zur Buße ein, indem er die Sünde als Irrthum im Vergleich mit der Wahrheit, als Liebe dessen, was Gott nicht liebt, bezeichnet. So spricht er bald für den, welchem es schwer wird, sich zu demüthigen, bald für den, welcher sein Unglück fühlt, bald für den, welcher nach wahrem Glück begehrt, oder für den, welcher die Sehnsucht nach Gott in sich trägt. Gründe für die Buße will er nicht anführen; einer ist genug: Sie ist Gottes Befehl. So sehr Tertullian dies betont und den Nachdruck dieses Gedankens hervorhebt, so weiß er doch auch hier wieder zu locken. Gott befiehlt nicht nur; er ermahnt auch, er lädt ein zum Heil, er schwört, daß man ihm glaube. Wie glücklich diejenigen, um deren willen Gott schwört, wie unglückselig, wenn sie ihm nicht glauben.

Das, was Gott darbietet, dies ist das Resultat, müssen die Menschen ergreifen und bewahren, um im Genuß seiner Gnade zu bleiben (c. 4).

Indem Tertullian zum Ergreifen das Bewahren hinzufügt, ist er über den Inhalt des Bisherigen hinausgegangen. Von der Bedeutung der Buße hat er gehandelt; von dem, was er oben das Maß derselben nannte, wird er nun reden. Mit allem Ernste behauptet er, daß die Buße nicht durch wiederholte Sünde zu nichte gemacht werden dürfe. Wie ist er bemüht, diesen Satz einzuprägen! Was ein Christ am meisten scheut, findet er in den Sünden nach der Buße: für sie gebe es keine Entschuldigung, da die Unwissenheit vorbei ist. Nicht nur Mangel an Furcht Gottes sondern Verachtung und Trotz, Undank und Treulosigkeit liege in ihnen; denn wer nach der Buße sündige, ergebe sich dem Feinde wieder, dem er entsagt hatte, er ziehe den Teufel Gotte vor, indem er ihm durch die Buße über die Buße Genugthuung für die letztere leiste. Im vollen Zuge der Entrüstung befindet er sich, wenn er denen, welche behaupteten, es sei genug mit dem Herzen Gott zu verehren, wenn auch in der That weniger geschehe, und man könne deshalb sündigen ohne Aufhebung der Gottesfurcht und des Glaubens, entgegenhält: Sündigen ohne Verletzung der Furcht und des Glaubens heißt die Ehe brechen ohne Verletzung der Keuschheit, für den Vater Gift mischen ohne Verletzung der Kindesliebe. Durch untrennbare Freundschaft sei mit dem Teufel verbunden, wer solches behaupte (c. 5).

Was Tertullian gesagt hat, und was allen Christen gilt, wendet er besonders auf die Katechumenen an. Mit harten Worten schilt er diejenigen, welche die Buße nicht schließen, d. i. sich nicht taufen

lassen wollten; er sieht hierin nur die Absicht, die früheren Sünden nicht aufzugeben. Sie seien gewiß, daß sie in der Taufe Sündenvergebung erlangten, aber statt daß sie die Vorbereitungszeit gebrauchten, um nicht sündigen zu lernen, betrachteten sie dieselbe als einen Urlaub für das Sündigen. So versuchten sie, die Taufgnade zu erschleichen, welche jedoch nur denen zu Theil werde, die sie durch wahre Buße und Besserung erkauften. Geschehe dies nicht, so müsse die Taufe verweigert werden. Zwar könne es dann und wann gelingen, den taufenden Priester zu täuschen; aber Gott wache über seinen Schatz, und er sei nicht genöthigt, seine Zusage Unwürdigen zu halten[1]). Die Pflicht, von den Sünden abzulassen, beginne demnach nicht erst mit der Taufe, sondern sofort mit der Kenntniß Gottes. Die Taufe sei die Versiegelung des Glaubens, der mit der Buße anfange. Denn getauft werde der Mensch, nicht damit er aufhöre, sondern weil er aufgehört hat zu sündigen. Wer erst von der Taufe an mit seinen Sünden breche, thue es gezwungen, nicht freiwillig. Das Gute aber müsse frei sein. Daher sollten die Katechumenen die Taufe wünschen und sie durch Besserung zu verdienen begehren (c. 6).

An der Wärme der Sprache merkt man leicht, daß Tertullian hier völlig seiner Ueberzeugung gemäß redet. Nun wendet er sich zu einem Punkte, bei dem seine Neigung und die Meinung, die er vertritt, auseinander gehen, zur Besprechung der zweiten Buße. Er ist dabei nicht ohne Bedenken; denn er fürchtet, daß sein Wort mißbraucht werden könnte; es könnte ja scheinen, daß er den Weg zu neuer Sünde öffnen wolle. Er ist der Meinung, daß wer Vergebung erlangt hat, sich nicht ängstlich genug vor neuer Sünde hüten kann; aber er kennt die Macht und List des Teufels, dessen Angriffe gerade dann am heftigsten sind, wenn die Rettung erfolgt ist. Aus diesem Grunde, glaubt er, habe Gott eine zweite Buße zugelassen. Er sagt dies, nicht ohne warnend zu betonen, daß die zweite die letzte ist. Um so dringender jedoch fordert er dazu auf, daß die Sünder diese Gelegenheit zur Rettung ergreifen und nicht verzweifeln (c. 7).

---

1) Neander (a. a. O. S. 198) schlug vor zu lesen: Quodsi necessitate, ergo invitus facit; symbolum mortis nobis indulget. Einfacher ist die Aenderung von enim in autem, welche Oehler vornimmt. Doch wird weder diese noch jene Emendation nöthig sein. Tertullian begründet die nicht ausgesprochene, weil selbstverständliche Folgerung, daß Gott nicht erhält, was er widerwillig gethan hat.

Er behauptet: Gott will die zweite Buße. Die Sendschreiben der Apokalypse mit ihren Vorwürfen, aber auch mit ihren Ermahnungen zur Buße und ihren Drohungen gegen die Unbußfertigen beweisen es. Denn Gott würde den Unbußfertigen nicht gedroht haben, wenn er den Bußfertigen nicht vergeben wollte. Die Propheten [1]) und die Evangelien besonders die Gleichnisse des Herrn Luc. 15 bestätigen, daß es sein Wille ist, daß die Gefallenen sich wieder aufrichten; aber sie zeigen zugleich, daß er Reue, Leid, Bekenntniß als Bedingungen der Vergebung verlangt (c. 8).

Die zweite Buße muß im Akte der Exomologesis äußerlich bewährt werden. Hiezu gehört vor allem das öffentliche Bekenntniß, in welchem eine Genugthuung für die Sünde liegt. Indem Tertullian erwähnt, was nach dem Brauch der Kirche mit ihm verbunden war, kehrt er den Sinn dieser Aeußerlichkeiten hervor: Der Mensch soll zeigen, daß er sein selbst nicht schone, er soll das göttliche Urtheil an sich selbst vollziehen, damit Gott seiner schone (c. 9). Manche scheuen das Bekenntniß aus Scham. Sie thuen es mit Unrecht; denn die Exomologesis ist Genugthuung, sich selbst zum Schaden; denn sie bringt Heil, ohne Grund; denn das Bekenntniß wird unter Brüdern abgelegt, und in den Brüdern ist Christus gegenwärtig, und ohne Zweck; denn vor Gott kann nichts verborgen bleiben. Das augenblickliche Ungemach bringt Gewinn; es ist einem Heilmittel gleich (c. 10). Andere vermeiden die Exomologesis um der mit ihr verbundenen Entbehrungen willen. Gegen sie hat Tertullian bittere und schneidende Worte genug. Er erinnert daran, wie wenig die Gesinnung des Bußfertigen zu einem reichen ja üppigen Leben paßt; er vergleicht die Mühe, die man sich gibt, um ein bürgerliches Amt zu erlangen; hier kommt die Ewigkeit in Gefahr; darf da eine ähnliche Leistung zu schwer sein? (c. 11). An die Hölle und ihre Pein soll man denken, die durch die Buße ausgelöscht wird. Für den, welcher nach der Taufe gesündigt hat, ist sie die einzige Rettung. Darf er dies Heilmittel verschmähen? Wer es thut, verfällt mit Nothwendigkeit dem Gericht.

Tertullian bricht ab; er will nicht weiter schreiben; denn er möchte nicht den Schein erwecken, als treibe er mehr ein Werk seiner Feder als seines Gewissens. Hierüber aber konnte er, der sich seiner Sünde und des Werthes der Buße wohl bewußt ist, nicht schweigen (c. 12).

---

1) Jer. 8, 4; Hos. 6, 6.

Mit einer Erwähnung des Motivs, das ihn zu schreiben bewog, schließt er das Buch. Daß er wirklich um des Gewissens willen schrieb, bestätigt die unmittelbar praktische Tendenz, welche hier noch mehr hervortritt als in der Schrift über die Taufe. Die Erkenntniß der Bedeutung und des Maßes der Buße, welche er den Heiden absprechen mußte, bot er den Christen, vor allem den Katechumenen dar. Wenn sie beherzigten, was er sagte, so waren sie nicht in Gefahr, daß sich ihre Buße als unzuverlässig erwies; der sie taufen sollte, mußte nicht Bedenken tragen, ihnen die heilsame Besprengung zu gewähren; sie sahen ein, mit welcher Gewissenhaftigkeit die erlangte Sündenreinheit fest zu halten sei; denjenigen aber, welche gleichwohl wieder in Sünden verfallen waren, trat von neuem die Möglichkeit des Heils, gegenüber. Dem kirchlichen Amte leistete diese Schrift Handreichung. Einst, als Tertullian die Kirche gegen die Heiden vertheidigte, schrieb er, weil die mündliche Rede ihm abgeschnitten war; jetzt, da er in amtlicher Thätigkeit in der Kirche stand, wollte er sein Werk nicht nur mit gesprochenen Worten treiben, sondern den Eindruck der Rede suchte er durch die Schrift zu vertiefen.

Nahe verwandt mit den Büchern über die Taufe und die Buße sind die über das Gebet und über die Geduld. Schon ihre Anlage erinnert an die früheren. In der Schrift über das Gebet erklärt Tertullian zuerst das Vaterunser und fügt daran die Besprechung von mancherlei Fragen, die in der Gemeinde angeregt waren. Wer erinnert sich dabei nicht an die Schrift über die Taufe? Wenn in dem Eingang der Schrift über die Geduld erwähnt wird, was die heidnische Weisheit von dieser Tugend hält, und wenn dann die christliche Geduld in der Anfangsgeschichte aufgesucht wird, wer denkt nicht an die ähnliche Gedankenfolge in der Schrift über die Buße, an das Zurückgreifen auf die Schöpfungsgeschichte in der über die Taufe? Berührungen im Einzelnen nach Gedanke und Form fallen in sämmtlichen Schriften auf. Um Beispiele zu erwähnen, so kehrt die Anschauung, daß das Gesetz durch Christus vollendet ist, in dreien wieder[1]); ebenso wiederholt sich der Satz, daß Christi Beispiel das höchste Gesetz sei[2]). Johannes der Täufer und Jesus werden ver-

1) De poen. 3: Dominus quemadmodum se adjectionem legi superstruere demonstrat, nisi et voluntatis interdicendo delicta? De or. 7: Ut legem in melius reformaret etc. De pat. 6: Ampliandae adimplendaeque legi adjutricem suam patientiam praefecit.

2) De orat. 29: Quid amplius de officio orationis? Etiam ipse domi-

gleichend einander gegenübergestellt[1]). Der Gedanke an die Kirche verbindet sich unmittelbar mit dem an Gott[2]). Das Verhältniß von Leib und Geist bei den Thaten der Menschen ist ein Problem, das Tertullians Nachdenken dauernd beschäftigte[3]). Ebenso hebt er den Werth der äußeren Uebung gerne hervor[4]). Bis auf die Auswahl der biblischen Stellen erstreckt sich die Verwandtschaft dieser Schriften. Auf die später anders gedeuteten Gleichnisse aus dem 15. Kapitel des Lukasevangeliums folgt zweimal das Beispiel Nebukadnezars[5]). Man könnte noch manches andere nennen; doch wird das Gesagte genügen, um die Zusammengehörigkeit der vier Abhandlungen zu beweisen.

Betrachten wir nun das Büchlein vom Gebet.

Mit einem volltönenden Ausdruck beginnt es. Was die Christenheit in dem Herrn Jesus sieht, faßt Tertullian zusammen, damit man die Hoheit des Gebets, das er gelehrt, daran ermessen könne. Es mußte ein neues Gebet sein; das folgt aus dem Verhältniß des Neuen Bundes zum Alten, und ein vollkommenes; das folgt aus der Bedeutung des Neuen Bunds dem Alten gegenüber. Auch Johannes lehrte seine Schüler beten; aber das Irdische ist dem Himm-

---

nus oravit. De pat. 7: Quod nobis appetere minime opus est, quia nec dominus appetivit.

1) De bapt. 10: Ipsum quod coeleste in Joanne fuerat, spiritus prophetiae, post totius spiritus in dominum translationem, usque adeo defecerit etc. De orat. 1: Omnia Joannis Christo praestruebantur, donec ipso aucto . . . totum praeministri opus cum ipso spiritu transiret ad dominum.

2) De poen. 10: In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. De orat. 2: Ne mater quidem ecclesia praeteritur. Siquidem in filio et patre mater recognoscitur.

3) De bapt. 4: Spiritus dominatur, caro famulatur. Tamen utrumque inter se communicant reatum, spiritus ob imperium, caro ob ministerium. De poen. 3: Delictorum quaedam esse carnalia, i. e. corporalia, quaedam vero spiritalia. De or. 4: Zur Bitte: Dein Wille geschehe: Ex interpretatione figurata carnis et spiritus nos sumus coelum et terra.

4) De poen. 9: Hujus igitur poenitentiae secundae et unius quanto in arto negotium est, tanto operosior probatio, ut non sola conscientia praeferatur, sed aliquo etiam actu administretur. De orat. 23: Jejuniis et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est. De pat. 13: Quae igitur negotiatio patientiae in corpore? Imprimis adflictatio carnis etc.

5) De poen. 8 u. 12, de pat. 12 f.

lischen gewichen. Himmlische Weisheit zeigt sich in den Regeln, welche Jesus für das Gebet gab; zunächst in dem Gebot, daß man im Verborgenen bete; denn nur der lebendige Glaube an den allgegenwärtigen Gott kann so beten; sodann in der Mahnung, daß das Gebet kurz sei; denn nur wer das Vertrauen hat, daß Gott von selbst für die Seinen Sorge trägt, kann seine Worte beschränken; endlich in dem reichen Inhalt des kurzen Gebets, das in Wahrheit die Summe des ganzen Evangeliums ist (c. 1).

Wenn Tertullian nun das Vaterunser erklärt, so ist er bestrebt, die Richtigkeit dieser Behauptung einleuchtend zu machen. Aus der heiligen Schrift erläutert er die Bedeutung jeden Wortes.

Der Eingang enthält ein Zeugniß von Gott und lehrt den Werth des Glaubens verstehen. Beides durch den Vaternamen gemäß Joh. 1, 12: denen, die an ihn gläubten, gab er Macht, Gottes Kinder zu heißen. Jesus hat uns den Vater verkündigt und hat befohlen, Gott so zu nennen. Glücklich, wer den Vater erkennt, wer den Tadel, welchen Jesajas (1, 2) über Israel ausspricht, nicht verdient. In der Anrede „Vater" aber ist der Gedanke an Gott eingeschlossen; denn sie erinnert wie an die Liebe so an die Macht. Ebenso liegt in der Anrufung des Vaters zugleich die des Sohns. Wieder durch eine Schriftstelle wird dies bewiesen: Joh. 10, 30. Selbst die Kirche wird nicht vergessen, wo Vater und Kind genannt werden: sie ist ja die Mutter, welche die Menschen zu Kindern Gottes macht (c. 2). Der Vatername Gottes war vordem unbekannt, auch Moses hat ihn nicht gehört, uns ist er geoffenbart im Sohne; denn schon ist der Sohn da, der neue Name, Vater, ist da[1]). Dies begründet Tertullian durch drei Stellen aus dem Evangelium des Johannes: 5, 43; 12, 28; 17, 6. So hat er sich den Uebergang zur Erklärung der ersten Bitte gebahnt.

Ueberblickt man, was er zur Erläuterung der drei ersten Bitten

1) Ich interpungire: jam enim filius, novum patris nomen est. Der Inhalt des Satzes muß sein, daß die Offenbarung des Vaternamens mit der Erscheinung des Sohnes zusammenfällt. Denn dies wird durch die angeführten Stellen bewiesen. Die Uebersetzung Böhringers (a a. O. S. 12): Denn der Sohn erst ist der neue Name des Vaters, läßt Tertullian einen Satz aussprechen, der für den Gegner des Praxeas übel paßt. Neander hat (a. a. O. S. 152) seine Emendation notum für novum selbst aufgegeben; sie würde auch nicht zum Ziele führen. Seine spätere Deutung gibt den richtigen Sinn; allein wenn man Einen Satz liest, wird sie sich kaum rechtfertigen lassen. Deßhalb empfiehlt sich die allerdings harte Abtheilung in zwei Sätze.

beibringt, so tritt neben dem Bestreben, die Deutung der heiligen Schrift zu entnehmen, das andere hervor, zu verhüten, daß man meine, die Menschen beteten für Gott, und die Eigenthümlichkeit, daß er nicht eine bestimmte Erklärung aufstellt, sondern eine Menge Gedanken herbeizieht, ohne einen zum ausschließlichen zu machen. Wie bei dem Beten selbst die wechselnde Stimmung den Sinn der Worte bald nach dieser bald nach jener Seite kehrt, so geschieht es auch in Tertullians Erklärung.

Kaum ein Gebet ist ihm die erste Bitte, sondern mehr ein Lobpreis, dem der Engel bei Jesajas vergleichbar; und dann doch wieder ein Gebet, daß Gottes Name in uns, d. h. in allen Menschen geheiligt werde (c. 3). Die Bitte: Dein Wille geschehe, zählt er als die zweite. Auch hier darf man nicht wähnen, daß wir für Gott Erfüllung seines Willens erflehten, sondern wir beten für uns. Nimmt man Himmel und Erde allegorisch für Geist und Fleisch des Menschen, oder läßt man die Worte bei ihrem nächsten Sinn, der Inhalt der Bitte ist der gleiche: Gottes Wille soll in uns geschehen. Sein Wille aber ist, daß wir nach seiner Regel wandeln. Hiezu erbitten wir uns Vermögen und Fähigkeit, damit wir selig werden; denn dies ist das letzte Ziel seines Willens. Nach Joh. 6, 38 war das Predigen, Wirken und Leiden Jesu Gottes Wille; uns ist es ein Vorbild. Auch dazu, daß wir ihm nachfolgen können, haben wir Gottes Willen nöthig. Ein neuer Gedanke ist es, wenn Tertullian sagt: In dieser Bitte wünschen wir uns Gutes; denn der Wille Gottes enthält nie, auch nicht, wenn er Uebel auflegt, etwas Böses. Endlich schließt die Bitte eine Selbstermunterung zu geduldigem Leiden ein; hier wird an das Gebet des Herrn im Garten Gethsemane erinnert (c. 4).

Auch bei der Bitte: Dein Reich komme, setzt Tertullian als selbstverständlich hinzu: Unter uns. Nicht erklärt wird sie sodann, sondern ihre vorausgesetzte Beziehung auf die Wiederkunft Christi wird zu einer tadelnden Frage gegen die, welche um Verlängerung dieser Zeit bitten. Wie widersprechend dies dem Christensinne sei, läßt Tertullian erkennen, indem er sagt, auch wenn das Vaterunser diese Bitte nicht enthielte, würden die Christen sie von selbst aussprechen. Er erinnert an die Bitte der Märtyrerseelen Apok. 6, 10. In einen Seufzer um das Kommen des Endes geht aus, was er sagt (c. 5).

Mancherlei Beziehungen klingen bei der Deutung der vierten Bitte an; auf das Natürliche, Zunächstliegende richtet sich das Ver-

ständniß. Die Feinheit bewundert Tertullian, die nach dem Himmlischen auch dem irdischen Bedürfnisse einen Platz gibt. Doch eine geistliche Deutung scheint vorzuziehen; denn Christus ist das Brod des Lebens, und im Abendmahl wird sein Leib zum Brode gerechnet[1]). Sonach bitten wir, von Christo und von seinem Leibe nicht getrennt zu werden. Doch Tertullian kehrt zur nächstliegenden Fassung zurück, um auch ihr einen tieferen Sinn zu geben: Der Herr gebietet, um Brod zu beten, weil dies den Christen genügt, während die Heiden nach anderen Dingen trachten. Ueber das „Heute" kann er nicht hinweggehen, ohne an Matth. 6, 34 und das Gleichniß Luc. 12, 16 zu erinnern (c. 6).

Der Uebergang zur nächsten Bitte ist wie von der Güte Gottes zu seiner Gnade. Der Herr wußte, daß er allein ohne Sünde sei. Deshalb lehrte er die Bitte um Vergebung der Schuld, und das in ihr enthaltene Bekenntniß der Sünden. Durch den Ausdruck Schuld ist die Strafbarkeit der Sünde hervorgehoben. Dies zeigt das Gleichniß vom unbarmherzigen Knechte. Der Schluß desselben prägt das Gelübde: Wie wir vergeben unseren Schuldigern, ein. Nicht unerwähnt bleibt Luc. 6, 37 und die Frage des Petrus Matth. 18, 21 f., sammt der Antwort des Herrn (c. 7).

1) Ich kann mich nicht überzeugen, daß Leimbachs (Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians S. 54 ff.) Erklärung der vielbesprochenen Worte: Corpus ejus in pane censetur = der Leib Christi fällt unter den Begriff Brod, ist Brod, richtig ist. Denn so wäre von dem Leibe Christi an und für sich etwas ausgesagt, das immer und überall von ihm gelten müßte, was doch nicht der Fall ist. Die Stelle scheint mir folgendermaßen verstanden werden zu müssen: Tertullian will beweisen, daß die vierte Bitte einen geistlichen Sinn habe, und zwar einen doppelten: wir bitten perpetuitatem in Christo et individuitatem a corpore ejus. Hieraus ergibt sich, daß die Sätze: Christ. enim panis etc. und tum quod et corpus ejus etc. einander parallel stehen, nicht, wie Leimbach annimmt, der letztere und der Satz quia vita Christus. Der erste Grund für die geistliche Deutung ist leicht verständlich: wir denken bei der vierten Bitte an das Bleiben in dem Herrn; denn Christus ist unser Brod; so nennt er sich selbst Joh. 6. Auch der Grund für die zweite Behauptung wird sich verstehen lassen: wir denken ferner an die beständige Gemeinschaft mit dem Leibe Christi; denn auch sein Leib wird unter Brod gezählt, zum Brode gerechnet. Der Herr selbst thut es, da er bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls den Jüngern das Brod mit den Worten reicht: Dies ist mein Leib. Leimbach faßt den Satz allgemein; ich glaube, daß die Beziehung auf das bestimmte Wort Christi nicht umgangen werden darf. Ueber die Abendmahlslehre Tertullians gibt dieser Satz allein keinen Aufschluß; nimmt man jedoch die Worte individuitatem a corpore ejus hinzu, so scheint mir kein Zweifel über sie bleiben zu können.

Wie Vergebung und Bewahrung vor Sünde verhalten sich die fünfte und sechste Bitte. Hatte Tertullian im Anfange den Gedanken abgewiesen, daß wir für Gott beten, so gibt er hier nicht zu, daß Gott uns in Versuchung führt. Der Versucher ist der Teufel; das beweist die Versuchung des Herrn und seine Mahnung Luc. 22, 46. Dazu stimmt auch das Ende der Bitte: Erlöse uns von dem Bösen. Tertullian setzt voraus, daß der Böse vom Satan verstanden werde (c. 8).

Mit einem Preise des Vaterunsers schließt er: Wie viele Aussprüche der Propheten, Evangelisten, Apostel, wie viele Worte des Herrn, Gleichnisse, Beispiele und Gebote werden in diesen wenigen kurzen Worten berührt, wie viele gottesdienstliche Pflichten zugleich erfüllt! Gottes Ehre in „Vater", das Zeugniß des Glaubens in „Name", die Anerbietung des Gehorsams in „Wille", die Erwähnung der Hoffnung in „Reich", die Bitte um Leben in „Brod", das Bekenntniß der Schulden in der Abbitte, die Bekümmerniß über die Versuchungen in dem Verlangen nach Schutz. Was Wunder? Gott allein konnte lehren, wie er wollte, daß man bete. Daß aber der Sohn dies Gebet gelehrt hat, ist ein Unterpfand der Erhörung (c. 9).

Tertullian erkennt nach Matth. 7, 7 die Berechtigung anderer Gebete neben dem Vaterunser an. Ihr Inhalt wird durch die jedesmaligen Verhältnisse gegeben, stets aber müssen sie den Geboten des Herrn gemäß sein (c. 10). Die vornehmste aller Gebetsvorschriften ist die, mit versöhntem Herzen zu beten. Denn das Gebet eines Unversöhnten ist in sich widersprechend. Die Mahnung Josephs an seine Brüder Gen. 45, 24 ist ein Befehl für die Christen. Denn der Weg ist ihr Wandel. Der Herr selbst sowie auch Paulus bestätigen dies Gebot durch die Verwerfung des Zornes (c. 11). Doch nicht Freiheit vom Zorne allein, sondern von allem, was den Geist verwirrt, ist zu verlangen. Denn das Gebet soll aus einem Geiste kommen, der dem gleich ist, zu welchem es gesandt wird, dem Geiste Gottes (c. 12). Welchen Sinn hätte es, mit gewaschenen Händen, aber unreinem Geiste zu beten? Die rechte Reinheit ist die des Herzens. Tertullian stellt sie dem abergläubischen Gebrauche, stets die Hände vor dem Beten zu waschen, entgegen. Unverständig erscheint ihm die Bedeutung, die dieser Sitte beigelegt wird, sie selbst widersprechend der Reinheit, welche die Taufe dem ganzen Menschen verleiht (c. 13). Sie erinnert an die häufigen Waschungen der Juden, durch welche sie doch nicht gereinigt werden, weshalb sie

nicht wagen, die Hände zu Gott zu erheben. Die Christen dagegen thun das, ja sie breiten die Hände aus, durch solche Darstellung der Kreuzesgestalt den Herrn bekennend (c. 14). Den Gebrauch, den Mantel beim Beten abzulegen, verwirft Tertullian als an Heidnisches anstreifend (c. 15); aus dem gleichen Grunde den anderen, sich beim Beten zu setzen, der durch den Hirten des Hermas nicht begründet und von dem Gefühl eines jeden als unehrerbietig verurtheilt werde (c. 16).

Mit unverkennbarer Ironie behandelt und beseitigt er diese Gebräuche; ernster spricht er, wenn er von dem Betenden Maß, Bescheidenheit und Demuth auch im äußeren Auftreten verlangt und ihm als Muster das Beispiel des Zöllners Luc. 18, 9 vorhält (c. 17). Neu aufgekommen war die Sitte, den Friedenskuß nach dem Gebete zu unterlassen, wenn man fastete. Tertullian kann sie nicht billigen. In der Unterlassung des Kusses sieht er eine Geringschätzung des dem Gebete so nöthigen Friedens. Hauptsächlich aber ist ihm anstößig, daß dadurch entgegen dem Gebote Jesu Matth. 6, 16 ff. offenbar wird, wer fastet; darum will er diese Sitte höchstens zu Hause und bei öffentlichem und allgemeinem Fasten geübt haben (c. 18). Manche entzogen sich der Feier der Eucharistie ebenfalls um des Fastens willen. Er räth, ihr anzuwohnen, aber den Leib des Herrn nicht sofort zu genießen, sondern nach Hause mitzunehmen (c. 19). Ueber den Anzug der Frauen bestand Streit. Nicht zwar über seine Einfachheit; denn sie galt als geboten; aber über die Frage, ob die Jungfrauen verschleiert werden sollten oder nicht. Tertullian erklärt seine Meinung sehr entschieden dahin, daß sich das Wort des Apostels (1 Cor. 11, 5) auf das ganze weibliche Geschlecht bezieht, und begründet sie ausführlich. Zunächst aus dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift sucht er ihre Richtigkeit nachzuweisen. Nicht minder erhelle sie, wenn man die Uebung des männlichen Geschlechts berücksichtige; die Gründe endlich, welche für die Verschleierung sprächen, träfen die Jungfrauen wie die Verheiratheten. Besonders diejenigen, welche die Jungfrauschaft gelobt hatten, drängt er, den Schleier zu tragen. Doch will er sich bescheiden, sofern nur diejenigen, welche sich freiwillig verhüllen, nicht gehindert, und die Bräute unter jeder Bedingung verschleiert würden (c. 20—22).

Auch über das Knieen am Samstage war man uneinig. Tertullian spricht die Hoffnung aus, daß die Wenigen, welche an diesem Tage nicht knieen wollten, in Frieden nachgäben oder ohne Anstoß der anderen an ihrem Gebrauche festhielten (c. 23).

Was Zeit und Ort des Gebets anlangt, so schienen die Vorschriften, allenthalben, und im Verborgenen zu beten, sich zu widersprechen. Tertullian löst den Zwiespalt, indem er erklärt: An jedem Orte, wo es die Gelegenheit oder die Noth mit sich bringt (c. 24). Die Beobachtung gewisser Stunden, besonders der in der heiligen Schrift ausgezeichneten, hält er nicht für überflüssig: man soll den Morgen und Abend, das Essen und Baden nicht ohne Gebet vorübergehen lassen (c. 25). Ein besuchender Bruder soll nicht ohne Gebet eintreten, noch ohne dieses entlassen werden (c. 26). Die Sitte, dem Gebet ein Hallelujah, oder einen wechselweise gesprochenen Psalm anzufügen, findet Lob (c. 27).

Das Gebet, mit diesem Gedanken kehrt er zu einer allgemeineren Betrachtung zurück, ist das rechte geistliche Opfer, um dessen willen die alten jüdischen Opfer von Gott aufgehoben worden sind. Wie das Opferthier in feierlichem Zuge zum Altar geführt wurde, so soll es Gott dargebracht werden (c. 28). Alles wird es bei ihm erreichen. Denn wenn es schon im Alten Bunde Großes wirkte, wie viel mehr wird das christliche Gebet leisten: die äußere Wirksamkeit auf die Natur und die innere zur Kräftigung der Seele, die Wirkung zum Gericht und zur Gnade stellt Tertullian einander gegenüber. Zum Lobpreis wird seine Rede, wenn er rühmt, was alles das Gebet vermag; zu dichterischem Schwunge erhebt sie sich, wenn er sich vergegenwärtigt, wie alle Kreatur betet. Kräftig schließt er seine Schrift mit den Worten: Was soll ich mehr sagen von dem Dienst des Gebets? Auch der Herr selbst betete. Ihm sei Ehre und Kraft in alle Ewigkeit (c. 29).

Wie lebendig nahm Tertullian an den Interessen der Gemeinde, welcher er angehörte, Theil. Die verschiedenen Auslegungen und Deutungen der heiligen Schrift, welche bei den Christen vorkamen, beachtete und erwog er. Keine Frage wurde aufgeworfen, nichts wurde angeregt, das ihn nicht berührt hätte. Weder an dem Größeren, noch an dem scheinbar oder wirklich Unbedeutenden gieng er gleichgiltig vorüber, sondern zu allen Fragen suchte er eine Stellung zu nehmen, auf alle die richtige Antwort zu finden. Er war überzeugt, einen sicheren Maßstab für sein Urtheil an der heiligen Schrift zu haben; was nicht durch die Autorität des Herrn oder eines Apostels bestätigt wird, verwarf er [1]).

1) De orat. 15: Quibus merito vanitas exprobranda est, siquidem sine ullius aut dominici aut apostolici praecepti auctoritate fiunt.

Man sollte glauben, daß er seine hervorragende Stellung in der Kirche wahren, ja befestigen mußte. In der That jedoch war sie in der kurzen Zeit von kaum zwei Jahren, welche seit Abfassung der Schrift über die Ketzertaufe verflossen waren, eine andere geworden. Damals war er der Wortführer der vordringenden Richtung, in Uebereinstimmung mit dem Episkopate seines Vaterlandes. Nun zeigte es sich, daß die Menge der Christen nicht hinter ihm stand. Nachdem die Erhebung des christlichen Geistes, welche die Verfolgung naturgemäß hervorgerufen hatte, während der ruhigen Jahre geschwunden war, trat deutlich zu Tage, wie viele Lauheit und Gleichgiltigkeit sich unter den Christen fand [1]). Andererseits schlugen nicht wenige der Ernsteren und Gewissenhafteren völlig verkehrte Wege ein; sie suchten die Höhe des christlichen Lebens in kleinlichen Aeußerlichkeiten [2]). Gegen beide Richtungen mußte sich Tertullian ablehnend verhalten. Er, ein Mann von der größten Entschiedenheit, konnte solches nicht billigen, das in der Mattheit des Halbglaubens seinen Ursprung hatte. Und er war ein viel zu unbändiger, auf das Wesentliche dringender Geist, als daß ihm eine Gewissenhaftigkeit zugesagt hätte, die nicht beten wollte, ohne sich die Hände gewaschen zu haben. Nach rechts und links hin stand er mehr oder weniger allein.

Dazu kam, wie wir bemerkten, daß er in einem nicht unwichtigen Punkte mit sich selbst uneinig war. In Bezug auf die zweite Buße vertheidigte er die kirchliche Uebung, während er seiner Gesinnung nach zu ihrer Verwerfung hinneigte. Zu dem allen gerieth er nun über eine andere Sache in Zwiespalt mit seinem Bischof [3]).

---

1) Vgl. de poen. 6; 10 f.

2) Vgl. de orat. 14 f.; 18 f.; 23.

3) De orat. 22: Sed non putet institutionem unusquisque antecessoris commovendam. Multi alienae consuetudini prudentiam suam et constantiam ejus addicunt. Neander übersetzt (Antignosticus S. 163): Aber es möge ein Jeder glauben, die Anordnung seines Vorgängers nicht verändern zu müssen. Viele machen ihre Einsicht und ihre Beharrlichkeit abhängig von einer fremden Gewohnheit. Er bemerkt hiezu: Wir sehen hier den Tertullian als Gegner der das Ansehen ihrer Vorgänger geltend machenden Bischöfe auftreten. Es könnte schon dieses möglicher Weise den Anmaßungen der römischen Bischöfe entgegengesetzt sein. An der Richtigkeit dieser Uebersetzung und Deutung läßt sich zweifeln. Man ist durch nichts veranlaßt, unusquisque auf einen Bischof zu beziehen; das Wort lautet allgemeiner. Sieht man auf den Zusammenhang, so liegt in den beiden Sätzen eine Wendung. Bis zu ihnen

Als es sich um die Buße handelte, hatte er der heiligen Schrift zu Liebe seine Neigung überwunden; auch hier verzichtete er darauf, die Konsequenz seiner Ueberzeugung zu ziehen. Aber das Nachgeben war doch nicht so völlig: für seine Person hielt er an dem Rechte seiner Meinung fest. Er konnte nicht anders; denn er war überzeugt, dies Mal die heilige Schrift für sich zu haben. Je gewisser er dessen war, um so unhaltbarer war seine Stellung; er konnte auf die Länge nicht für unsicher behandeln, was ihm nicht als unsicher galt.

Die Frage war die über die Verschleierung der Jungfrauen. Die verheiratheten Frauen trugen überall den Schleier; in Griechenland und den benachbarten Ländern war es Sitte, daß dies auch die Jungfrauen thaten. Dagegen giengen sie in Karthago und wohl auch in Rom unverschleiert [1]). In jener Zeit nun begann die griechische Sitte in Karthago Anhänger zu finden. Tertullian erklärte sich mit Entschiedenheit für ihre Berechtigung, während die Mehrzahl der Gemeindeglieder und auch ihre Vorsteher sie bestritten. Man sieht aus dem, was Tertullian sagt, daß schon einige Zeit über die Sache verhandelt worden war. Denn die Frage hatte sich schon dahin zugespitzt, ob Paulus an der erwähnten Stelle des ersten Korintherbriefs mit dem Worte Frau das weibliche Geschlecht oder die verheiratheten Frauen meine. Wie eine Zusammenfassung dessen,

---

vertritt Tertullian die Behauptung, daß alle Frauen verschleiert werden müßten; nach ihnen erklärt er sich damit zufrieden, wenn es nur denen gestattet wird, die es freiwillig thun. Bei Neanders Deutung bezeichnen sie diesen Wendepunkt nicht. Sie thun es, wenn Tertullian sie sich selbst vorhält. Dies ist der Fall, wenn unusquisque so allgemein genommen wird, wie es lautet, und wenn antecessor nicht „Vorgänger", sondern „Lehrer" bedeutet. Das Wort bezeichnet im juristischen Latein einen Rechtslehrer. Tertullian gebraucht es zur Bezeichnung der Apostel (adv. Mark. 5, 3), des Heiligen Geistes als des Lehrers (de virg. vel. 1), überhaupt der Lehrer (adv. Valent. 5). Seine Beziehung auf den Bischof von Karthago als den Lehrer der karth. Kirche wird also möglich sein. Vorfahrer heißt bei Tertullian praecessor, adv. Prax. 1.

1) De virg. vel. 2: Sed nolo interim hunc morem veritati deputare. Consuetudo sit tantisper, ut consuetudini etiam consuetudinem opponam. Per Graeciam et quasdam barbarias ejus plures ecclesiae virgines suas abscondunt. Est et sub hoc coelo institutum istud alicubi, ne qui gentilitati Graecanicae aut barbaricae consuetudinem illam adscribat. Sed eas ego ecclesias proposui quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam. Die letzten Worte beziehen sich ohne Zweifel auf Rom.

was in Hin- und Widerrede vielmal geäußert war, klingt, was Tertullian zur Beantwortung der Frage gibt. In den Paar Seiten, die er ihr widmete, ist ziemlich alles enthalten, was er auch später über sie äußerte. Aber so entschieden er in seiner Meinung war, so wenig war er Willens, sie allen aufzudrängen. Was irgend um des Friedens willen zugegeben werden konnte, gab er zu; er verlangte nur, daß man ihm und denen, die mit ihm eines Sinnes waren, das Recht zugestand, der eigenen Ueberzeugung gemäß zu handeln. Was ihn hiezu bewog, war allein die Pietät gegen seinen Bischof. Er sagte sich selbst, daß nicht jeder wähnen sollte, er müsse die Einrichtungen seines Bischofs ändern, und er tröstete sich gleichsam damit, daß ja viele ihre Klugheit und die Beständigkeit derselben einer fremden Gewohnheit widmen [1]).

Bei dem stürmischen, aufbrausenden Charakter Tertullians liegt darin, daß er solche Vorschläge machte, nicht geringe Mäßigung. Sie erscheint um so größer, wenn man sieht, daß seine Thätigkeit ihm Vorwürfe ziemlich herber Art zugezogen hatte. Er mußte sich an seine untergeordnete Stellung erinnert sehen; als unverschämt wurde sein Auftreten bezeichnet, ja seinem ganzen Wirken wurde die Berechtigung abgesprochen, indem man seine Neigung zu belehren für Geschwätzigkeit erklärte, seine Reden für verwegen, für müßig und unfruchtbar [2]). Tertullian wurde durch diese Vorwürfe verletzt; denn er merkte und wiederholte sie. Aber einen Einfluß auf seine Stellung hatten sie nicht, wie er sie auch nicht beantwortete, sondern nur gelegentlich ein Wort der Vertheidigung einflocht. Er wünschte unverkennbar Frieden. Vergleicht man die Schrift über das Gebet mit den vorhergehenden und der zunächst folgenden über die Geduld, so sieht man, wie er immer vorsichtiger im Urtheil über andere wurde; immer mehr enthielt er sich der Anklagen und Vorwürfe; kaum daß ihm noch ein Scheltwort entfuhr.

---

1) De orat. 22. Vgl. S. 132 Anm. 3.

2) Man erkennt derartige Vorwürfe aus den Worten Tertullians de orat. 20: De habitu vero dumtaxat feminarum varietas observationis efficit post sanctissimum apostolum nos vel maxime nullius loci homines impudenter retractare, nisi quod non impudenter, si secundum apostolum retractemus. Besonders das Wort impudenter scheint ihn verletzt zu haben: Er wiederholt es de pat. 1: Satis temere me, si non etiam impudenter, de patientia componere ausum etc. Vgl. ib. c. 5: Procedere disputationem de necessariis fidei non est otiosum, quia nec infructuosum: loquacitas in aedificatione nulla turpis, si quando turpis.

Er stand in diesem Moment auf der Grenzscheide des Streites, aber beseelt von dem Wunsche des Friedens.

Alles kam darauf an, wie der Vorschlag, welchen er in Bezug auf die Verschleierung gemacht hatte, aufgenommen wurde. Er enthielt das Aeußerste im Nachgeben; ein weiteres Zurückgehen war für ihn sittlich unmöglich. Denn schon in ihm lag eine Inkonsequenz gegenüber der Ueberzeugung, daß man sich dem Worte Gottes unbedingt zu unterwerfen habe. Sie war ihm nicht zum Bewußtsein gekommen; aber sie mußte sich sofort fühlbar machen, wenn sie fruchtlos war. Doch zweifelte Tertullian nicht, daß sein Vorschlag Annahme finden würde; wenigstens sprach er keinen Zweifel aus. In der That wurde er angenommen; man ließ die Jungfrauen, welche den Schleier tragen wollten, gewähren [1]). So völlig war dies den Verhältnissen angemessen, daß die Frage nach der Verschleierung zurücktrat. Tertullian hatte Zeit, an die Abfassung anderer Schriften zu denken. Wer könnte ihm seine Achtung versagen, wenn man sieht, daß er sich als nächsten Gegenstand seiner Beschäftigung die Geduld wählte? Durch die Vorwürfe, welche er hören mußte, ließ er sich, so ungerecht sie sein mochten, auf sich selbst hinweisen: eine Schrift schrieb er diesmal nicht für die Katechumenen, sondern für sich selbst [2]). Dies war seine Antwort auf jene Anklagen.

Seine Stimmung erscheint gedrückt. Unerreichbar hoch stand das Gute vor ihm; er wünschte es zu vollbringen; aber er mußte erkennen, daß seine Kraft zu schwach dazu sei [3]). Von sehnlichem Verlangen nach der Gabe des göttlichen Geistes, als des Helfers zum Guten, war er erfüllt. Aber sie wurde ihm nicht zu Theil, und nichts schien ihm übrig zu bleiben als Resignation [4]).

---

1) De virg. vel. 3: Tolerabilius apud nos ad usque proxime utrique consuetudini communicabatur. Arbitrio permissa res erat, ut quaeque voluisset aut tegi aut prostitui, sicut et nubere, quod et ipsum neque cogitur neque prohibetur.

2) De pat. 1: Utinam erubescere istud remedium ferat, uti pudor non exhibendi quod aliis suggestum imus exhibendi fiat magisterium. Ib.: Velut solatium erit disputare super eo quod frui non datur, vice languentium, qui, cum vacent a sanitate, de bonis ejus tacere non norunt.

3) Ib. 1. Von der Geduld: Cui praestandae idoneus omnino non sum ut homo nullius boni.

4) Ib.: Nisi quod bonorum quorundam sicuti et malorum intolerabilis magnitudo est, ut ad capienda et praestanda ea sola gratia divinae in-

Er beginnt seine Schrift mit einer Entschuldigung, daß er schreibt. Was man ihm vorgeworfen, nimmt er auf: Ein kühnes Unternehmen ist gerade für ihn eine Empfehlung der Geduld, beinahe möchte er den Tadel der Unverschämtheit zugestehen. Denn er weiß, wie sehr ihm die Geduld fehlt. Doch das Beschämende dieses Bewußtseins, so wünscht er sich, möge ihm zum Heilmittel werden. Aber fast hat er die Hoffnung aufgegeben, je zur Geduld zu kommen, fast ergibt er sich darein, daß ihm Gott diese Gabe versagt habe. So mag es ihm denn zum Troste gereichen, von ihr zu reden, wie einen Kranken Gespräche über das Glück der Gesundheit erfreuen. Denn wie wichtig ist die Geduld für das christliche Leben; man kann nichts Gottgefälliges thun ohne sie. Einen Widerschein ihrer Wichtigkeit erkennt man darin, daß selbst die heidnischen Philosophen ihr den größten Werth beimessen (c. 1).

Doch der Christ hat eine bessere Empfehlung der Geduld, das Beispiel Gottes. An seiner unterschiedslosen Güte gegen Würdige und Unwürdige, an seiner Langmuth gegen die undankbaren Heiden und ihre Sünden erkennt der Gläubige bewundernd, wie groß seine Geduld ist (c. 2). Noch näher als in den Thaten der welterhaltenden Güte ist sie den Menschen in dem Sohne gekommen. Das ganze Leben Jesu stellt Tertullian unter den Gesichtspunkt der Geduld. Seine Selbsterniedrigung rechnet er zu ihr, die stille Sanftmuth seines Wirkens, seine Herablassung zu allen, die ihm nahe kamen, seine Duldsamkeit gegen diejenigen, welche ihn verkannten oder verwarfen, seine Ergebung in das schmachvollste Leiden. Solche Geduld sei ein Beweis für die Gottheit Christi; denn sie übersteige weit das menschliche Vermögen (c. 3).

Aus dem Knechtsverhältnisse der Christen zu Gott leitet Tertullian sodann die Pflicht der Geduld ab. Er gründet sie auf die Furcht vor der ewigen Strafe Gottes, mehr noch auf die sittliche Verpflichtung, welche aus jenem Verhältnisse sich ergibt. Hierüber glaubt er nicht lange reden zu müssen; denn die Erkenntniß Gottes weiß, was ihr obliegt: Gehorsam; ihn aber kann niemand leisten ohne Geduld (c. 4).

Wie gut etwas ist, fährt er fort, erkennt man durch den Vergleich mit dem Gegentheil. Darum ist es nicht überflüssig, einen Blick auf die Ungeduld zu werfen. Ihr Urheber ist der Satan; sie

---

spirationis operetur. Nam quod maxime bonum, id maxime penes deum, nec alius id quam qui possidet dispensat, ut cuique dignatur.

entstand zugleich mit seinem Neid gegen den Menschen, wirkte also schon in seinem Falle. Auch bei dem Falle der Menschen fehlte sie nicht; denn der Satan wußte sie in dem Weibe zu erregen: Eva wollte sich dem göttlichen Gebote nicht in Geduld fügen. Das Gleiche war der Fehler Adams. Mit der Ungeduld begann also die Sünde. Sie wuchs heran in Kain, welcher es nicht ertragen wollte, daß seines Bruders Opfer angenommen wurde. Und wie groß wurde sie von da an! In allen Sünden findet sie sich. Tertullian führt diesen Gedanken durch, indem er bei jeder Sünde das negative, gegen das Gute gerichtete Moment hervorhebt. Denn das Gute sei früher als das Böse, das Böse sei das Nicht-Dulden des Guten. Das zeige das Beispiel des Volkes Israel: von dem Auszug aus Aegypten bis zur Verwerfung Jesu sündigten die Juden immer, indem sie sich Gott nicht fügen wollten (c. 5). Dagegen sei die Geduld die Begleiterin des Glaubens, die ihm folge und ihm vorangehe. So habe Abraham seinen Glauben durch die Geduld gegen den Befehl, seinen Sohn zu opfern, bewährt. Und als durch Jesus die Vollendung des Glaubens gekommen sei, da habe auch er vor allem Geduld gefordert, nicht nur in der Aufhebung des Vergeltungsrechts, sondern auch in dem Verbote des Scheltens und Zürnens, wie in dem Geheiß, Gutes statt Böses zu erzeigen (c. 6).

Auf die Gründe der Ungeduld blickt nun Tertullian. Denn sie grenzen das Gebiet ab, auf welchem sich die christliche Geduld offenbart. Er zählt die wichtigsten auf: Was der Mensch besitzt, wird ihm leicht Anlaß zur Ungeduld; sie zeigt sich als Schmerz über Schaden, als Aerger über Verlust, als Abneigung zu geben. Aber wie sie auch erscheinen mag, sie ist durch das Beispiel und Wort des Herrn und der Apostel verurtheilt. Ihrem Wesen nach ist sie eine Versündigung an Gott; denn wer über irgend einen Schaden ungeduldig ist, zieht das Irdische dem Himmlischen vor, und eine Erniedrigung des Christen; denn sie stellt ihn auf gleiche Stufe mit den Heiden. Diese achten das Geld höher als die Seele; die Christen dagegen sind verpflichtet, allem eigenen Gut zu entsagen, sei es freiwillig im Mittheilen oder geduldig im Verlieren (c. 7). Der nächste Grund, der zur Ungeduld reizt, ist widerfahrenes Unrecht. Aber welcher Christ erinnert sich nicht gerade hier an Worte Jesu, durch die alle Vergeltung durch That wie durch Wort ausgeschlossen ist? Ueberdies könnte man hier nicht nur von der Pflicht, sondern von der Wollust der Geduld reden: sie raubt dem Feinde die Frucht, welche er durch sein Unrecht zu erlangen hofft (c. 8). Es folgt der

Verlust der Unseren durch den Tod. An das Gebot des Apostels (1 Thess. 4, 13), nicht traurig zu sein wie die Heiden, sollte ein Christ dem gegenüber gedenken. Der Glaube an die Auferstehung Christi und also auch an die unsere wird den Schmerz und die Ungeduld des Schmerzes stillen. Der Tod hört für den Gläubigen auf, Tod zu sein; an die Stelle des Kummers tritt die geduldige Sehnsucht, dem Gestorbenen nachzufolgen und von Christo aufgenommen zu werden (c. 9). Der letzte Grund zur Ungeduld liegt in der Rachsucht, die aus Ehrbegierde oder Bosheit stammt. Aber jene ist eitel, und diese ist verwerflich. Ein sehr geringer Unterschied besteht zwischen dem Beleidiger und dem sich rächenden Beleidigten. Gegen die Herrscherrechte Gottes handelt der Letztere, indem er thut, was kein Herr seinem Sklaven erlaubt. Ein Christ kann seine Sache in Gottes Hand stellen; denn Gott hat verheißen, daß er Rächer sein werde; und er muß es thun; denn kein Mensch ist fähig, Rache zu üben (c. 10).

Zu diesen hauptsächlichsten Gründen der Ungeduld kommen im häuslichen und öffentlichen Leben noch viele, die nicht alle aufgezählt zu werden brauchen. Man muß die kleinen verachten und den großen gegenüber um so mehr das Heilmittel der Geduld anwenden. Kommen sie vom Satan, so sind sie durch Gleichmuth zu überwinden; verschulden die Menschen sie selbst, so liegt schon hierin die Aufforderung, sie geduldig zu tragen; werden sie von Gott aufgelegt, so ist die Geduld um so leichter; denn glücklich ist der Knecht, an dessen Besserung sein Herr arbeitet. Ueberall also sind wir zur Geduld verpflichtet. Wie groß wird ihr Lohn sein! Die Seligpreisungen der Bergpredigt, welche sämmtlich den Geduldigen gelten, zeigen das ihnen bestimmte Glück (c. 11).

Schon in den letzten Sätzen hat der Gedanke eine Wendung erhalten, indem die Geduld nicht mehr nur als Schutz vor Versündigung, sondern auch als Hilfe zum Guten erscheint. Davon spricht Tertullian nun noch besonders. Er erinnert an die mannichfaltigen Vorschriften der Heiligen Schrift, welche den Frieden fordern. Man kann nicht eine halten ohne die Geduld. Sie ist es ferner, die bewirkt, daß die Buße nicht vergeblich ist: sie hofft und ermöglicht ihre Frucht gemäß den Gleichnissen Luk. 15. Welche enge Verbindung endlich besteht nach 1. Kor. 13 zwischen ihr und der Liebe; sie ist ihre Lehrmeisterin (c. 12).

Wie in der Schrift über die Buße [1]) von einem äußerlichen Akt

1) Vgl. c. 9.

der Buße die Rede war, so hier davon, daß sich die Geduld in gewissen Thaten äußerlich bewähren müsse. Das Fasten nennt Tertullian zuerst; um seinen Werth zu zeigen, verweist er auf das Beispiel Nebukadnezars (Dan. 4, 25). Eine höhere Stufe der Geduld bezeichne die Enthaltsamkeit, sei es der Wittwen oder der Jungfrauen. In der Erduldung der Verfolgungen vollende sie sich, denn sie stärke das schwache Fleisch, die größten Leiden zu ertragen (c. 13). Jesajas, Stephanus, besonders Hiob stellt Tertullian als Vorbilder auf; die Leiden des Letzteren schildert und preist er als den größten Beweis und Sieg der Geduld (c. 14).

Er wendet sich zum Schluß: Wie einem Wechsler übergibt die Geduld das Ihrige Gott, dem Herren, um es von ihm wieder zu nehmen. Sie verdient es, daß er sie belohnt; denn nichts ist fruchtbarer für das Gute als sie. In einer Reihe kurzer Sätze faßt Tertullian alles zusammen, was sie wirkt. Schöner noch schildert er sie selbst und in ihrem Bilde sein Ideal eines Christen (c. 15). Ganz etwas anderes ist sie als ihre Nachahmung bei den Heiden, welche aus Selbstsucht das Schmachvollste dulden. Mögen sie es thun; das Gericht ist für sie bereit. Die Christen dagegen mögen die Geduld Gottes, die Geduld Christi lieben, sie mögen ihm die Geduld wieder erstatten, die er für sie gehabt hat. Sie, die an die Auferstehung des Fleisches und Geistes glauben, mögen ihm darbringen Geduld des Geistes und Geduld des Fleisches (c. 16).

Frei von allem Verletzenden ist die Schrift über die Geduld nach Form und nach Inhalt. Wohl erklärlich, wenn Tertullian vorher ungerecht beschuldigt war und es ertrug. Denn nichts macht einen heftigen Geist so mild als ein Sieg über sich selbst. Wie eine Belohnung erscheint es, daß er, der ja wirklich an dem Fieber der Ungeduld krank war, wenigstens über die Geduld sanfte Worte schreiben konnte. Hier mußte, was er sagte, nicht erröthen, weil dem Worte die That fehlte[1]).

Er vermied in dieser Schrift jedes Eingehen auf Fragen, wodurch Streit entstehen konnte. Er berührte solche. Man hat in der Betonung der Geduld gegen die Sünder einen Gegensatz gegen die Schroffheit der strengeren Richtung gesehen[2]). Schwerlich mit Un-

1) Vgl. de pat. 1: Quando oporteat demonstrationem et commendationem alicujus rei adortos ipsos prius in administratione ejus rei deprehendi et constantiam commonendi propriae conversationis auctoritate dirigere, ne dicta factis deficientibus erubescant.

2) Neander a. a. O. S. 145.

recht. Denn wiederholt spricht er von ihr[1]), vielleicht zugleich sich selbst zur Lehre, da er sich der schrofferen Meinung zuneigte und doch die mildere Praxis vertheidigte. Auch über die zweite Ehe sprach er sein Urtheil aus. Denn was er für Recht hielt und wünschte, kann man daraus sehen, daß er voraussetzte, es werde nach einer Ehescheidung nicht mehr geheirathet[2]). Aber wie leicht gieng er an diesen Dingen vorüber. Wollte er die Gefahr vermeiden, durch seine Worte den Frieden zu stören, den Gott so sehr liebt[3]), und suchte er deshalb nur dadurch zu wirken, daß er aussprach, was recht sei, ohne das Gegentheil zu verwerfen oder zu bestreiten?

Ebenso vorsichtig verfuhr er, wenn er dann doch wieder über eine Frage schrieb, welche die ganze Christenheit seit lange bewegte. Es handelte sich um das Recht der zweiten Ehe, womit die Entscheidung über den sittlichen Werth der Ehe überhaupt zusammenhieng. Er äußerte sich hierüber in einer Weise, welche mehr als jede andere geeignet war, ihn vor der Gefahr zu bewahren, daß er durch das, was er sagte, verletzte oder in einen Streit verwickelt wurde. Er sprach seine Meinung in einem Wunsche aus, den er seiner Frau zur Erfüllung nach seinem Tode ans Herz legte[4]).

Man möchte erstaunen, daß unter den Christen sich Ungewißheit über den Werth der Ehe finden konnte. Denn wie oft hat man wiederholt, daß erst durch das Christenthum die Ehe und damit das Familienleben ihre höchste Weihe erhalten haben. Wer könnte auch an der Richtigkeit dieser Behauptung zweifeln, besonders wenn man sich vergegenwärtigt, was Ehe und Familienleben in der Zeit des untergehenden Heidenthums geworden waren. Jeder höheren Weihe war die Ehe entleert, von den einen verachtet, so daß sie durch Gesetze erzwungen werden mußte, von den anderen nur als Mittel zu

---

1) C. 12: Atenim cum omnem speciem salutaris disciplinae gubernet (sc. patientia), quid mirum, quod etiam poenitientiae ministrat, solitae lapsis subvenire etc. C. 15: Poenitentiam exspectat.

2) C. 12: Disjuncto matrimonio — ex ea tamen causa qua licet seu viro seu feminae ad viduitatis perseverantiam sustineri — haec exspectat, haec exoptat, haec exorat poenitentiam quandoque inituris salutem. Quantum boni utrique confert! Alterum adulterum non facit, alterum emendat.

3) Ib.: Quod pacis gratissimae deo attinet disciplinam.

4) Ad ux. 1, 1: Dignum duxi . ., quid tibi sectandum sit post discessum de saeculo meum, si prior te fuero vocatus', jam hinc providere, ut provisum observes, mandare fidei tuae.

egoistischen Zwecken angesehen. Es ist erklärlich, daß der Ehebruch etwas Alltägliches wurde[1]), daß die Ehescheidung als eine erwünschte Möglichkeit galt[2]). Welche grauenvolle Abstumpfung des elterlichen Gefühls liegt darin, daß kaum Jemand an der Sitte, die Kinder vor der Geburt zu tödten, oder nach derselben auszusetzen, Anstoß nahm[3]).

Dem Christenthume wurde es anfangs nicht leicht, in diesem Punkte die heidnische Unsitte bei seinen Gliedern zu überwinden. Immer wieder mußte Paulus gegen die Zuchtlosigkeit innerhalb der Christengemeinden ankämpfen. Gleichwohl führte er das Werk nicht zu Ende. Auch Barnabas fand es nöthig, zu ermahnen[4]), daß man Kinder weder vor noch nach der Geburt tödte, daß ein Vater seine Hand von seinem Sohne oder seiner Tochter nicht abziehe, sondern sie von Jugend auf die Furcht des Herren lehre.

Doch währte es nicht lange, bis die Ueberzeugung von dem Werthe und der sittlichen Erhabenheit der Ehe und des Familienlebens unter den Christen allgemein wurde. Ermahnungen wie die erwähnte finden sich später kaum mehr; sie wurden also unnöthig. Dagegen wiederholte sich vielfach die Behauptung, daß sich die Christen von derartigen Sünden frei hielten. Wir wissen, sagt Justin[5]), daß es eine Schlechtigkeit ist, neugeborene Kinder auszusetzen. Vor den Kaisern konnte sich Athenagoras[6]) auf die das ganze Leben der Christen erfüllende Schamhaftigkeit als auf eine Thatsache berufen. Ein Ehebruch galt als eine sehr schwere Sünde; die Schei-

---

1) Apol. 15: Adiciam, quae non minus conscientiae omnium recognoscent, in templis adulteria componi, inter aras lenocinia tractari, in ipsis plerumque aedituorum et sacerdotum tabernaculis sub isdem vittis et apicibus et purpuris thure flagrante libidinem expungi.

2) Ib. 6: Repudium vero jam et votum est, quasi matrimonii fructus.

3) Ib. 9: Quot vultis ex his circumstantibus et in Christianorum sanguinem hiantibus . . . apud conscientias pulsem, qui natos sibi liberos enecent. Siquidem et de genere necis differt, utique crudelius in aqua spiritum extorquetis aut frigori et fami et canibus exponitis etc.

4) Barn. ep. 19: *Οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις ... Οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ, οὐδὲ πάλιν γεννηθὲν ἀποκτενεῖς. Οὐ μὴ ἀρεῖς τὴν χεῖρά σου ἀπὸ τοῦ υἱοῦ σου ἢ ἀπὸ τῆς θυγατρός σου, ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις φόβον θεοῦ.*

5) Apol. 1, 27: *Ἡμεῖς δέ, ἵνα μηδένα διώκωμεν, μηδὲ ἀσεβῶμεν, ἐκτιθέναι καὶ τὰ γεννώμενα πονηρίαν εἶναι δεδιδάγμεθα.*

6) Suppl. pro Christ. 32—34. Vgl. Min. Fel. Oct. 31.

dung wurde nur um Ehebruchs willen gestattet, und sie sollte womöglich nicht für immer dauern [1]). Man sieht den großen Fortschritt in der Herrschaft der christlichen Wahrheit über das Leben. Was zuerst Forderung war, wurde That. Tertullian konnte geradezu sagen: Wir sind sicher [2]).

Es fehlte nicht an einer idealen Anschauung der Ehe. Schön sagte Clemens [3]): Der Kranz des Weibes ist der Mann, der des Mannes die Ehe, die Blumen der Ehe sind die Kinder. Noch schöner sprach Tertullian über die christliche Ehe. Welche Verbindung zweier Gläubigen, ruft er aus, die Eine Hoffnung, Einen Wunsch, Eine Lebensordnung, den gleichen Gottesdienst haben. Beide Geschwister, beide Mitknechte, keine Trennung des Geistes oder Fleisches; in Wahrheit zwei in Einem Fleische, wo Ein Fleisch auch Ein Geist. Zugleich beten sie, zugleich flehen sie, zugleich halten sie Fasten, indem sie einander belehren, ermahnen, stützen. In der Kirche Gottes sind beide zusammen, bei dem Mahle des Herrn, in Noth, Verfolgung und Trost. Psalmen und Hymnen ertönen bei ihnen, sie wetteifern, wer seinem Herrn besser singt [4]).

So beschaffen war das eheliche Leben der Christen. Doch wenn man fragte, was die Ehe sei, so enthielt die Antwort von allen diesen

---

1) Herm. past. mand. 4: *Ἐντέλλομαί σοι φυλάσσειν τὴν ἁγνείαν· μὴ ἀναβαινέτω σου ἐπὶ τὴν καρδίαν περὶ γυναικὸς ἀλλοτρίας ἢ περί πονηρίας τινὸς ἢ περὶ τοιούτων τινῶν ὁμοιωμάτων πονηρῶν· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἁμαρτίαν μεγάλην ἐργάζῃ . . . Κύριε, φημί, εἰ γυναῖκα ἔχων τις πιστὴν καὶ ταύτην εὕρῃ ἐν μοιχείᾳ τινί, ἆρα ἁμαρτάνει ὁ ἀνὴρ συνζῶν μετ' αὐτῆς; Ἄχρι τῆς ἀγνοίας, φησίν, οὐκ ἁμαρτάνει· ἐὰν δὲ γνῷ ὁ ἀνὴρ τὴν ἁμαρτίαν αὐτῆς, καὶ μὴ μετανοήσῃ ἡ γυνή, ἀλλ' ἐπιμείνῃ τῇ πορνείᾳ αὐτῆς καὶ συνζῇ ὁ ἀνὴρ μετ' αὐτῆς, ἔνοχος γίνεται τῆς ἁμαρτίας αὐτῆς καὶ κοινωνὸς τῆς μοιχείας. Τί οὖν, φημί, κύριε, ποιήσει ὁ ἀνήρ, ἐὰν ἐπιμείνῃ τῷ πάθει τούτῳ ἡ γυγή; Ἀπολυσάτω, φησίν, αὐτήν· καὶ ὁ ἀνὴρ ἐφ' ἑαυτῷ μενέτω· ἐὰν δὲ ἀπολύσας τὴν γυναῖκα ἑτέραν γαμήσῃ, καὶ αὐτὸς μοιχᾶται. Ἐὰν οὖν, φημί, κύριε, μετὰ τὸ ἀπολυθῆναι τὴν γυναῖκα μετανοήσῃ ἡ γυνὴ καὶ θελήσῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα ὑποστρέψαι, οὐ παραδεχθήσεται; Καὶ μήν, φησίν, ἐὰν μὴ παραδέξηται αὐτὴν ὁ ἀνήρ, ἁμαρτάνει καὶ μεγάλην ἁμαρτίαν ἑαυτῷ ἐπισπᾶται.* Vgl. Tert. d. pat. 12.

2) Apol. 9: Nos ab isto eventu diligentissima et fidelissima castitas sepsit, quantumque ab stupris et ab omni post matrimonium excessu, tantum et ab incesti casu tuti sumus.

3) Paed. 2 p. 212: *Στέφανον μὲν γυναικὸς τὸν ἄνδρα ὑποληπτέον, ἀνδρὸς δὲ τὸν γάμον, ἄνθη δὲ τοῦ γάμου τὰ τέκνα ἀμφοῖν.*

4) Ad uxor. 2, 8.

idealen Zügen nicht das Geringste. Man betonte ausschließlich ihre natürliche Seite. Lateiner und Griechen sind hier einstimmig. Minucius Felix [1]) und Tertullian [2]) sprechen sich nicht anders aus als Justinus [3]), Athenagoras [4]) und Clemens [5]). Die alte römische Zweckbestimmung der Ehe als einer Gemeinschaft zur Erzeugung echter Kinder kehrt wieder.

Erklärt es sich aus diesem Mangel der Erkenntniß, daß die Ehe für geringer gehalten wurde als die Ehelosigkeit? Es ist nicht der Ort, zu untersuchen, ob der Apostel Paulus dieser Meinung war; so viel ist klar, daß seine Worte im ersten Briefe an die Korinther leicht in diesem Sinne verstanden werden konnten. Sie scheinen ziemlich allgemein so verstanden worden zu sein.

Zwar Clemens vertheidigte die Ehe. Wer vollkommen ist, sagte er [6]), hat die Apostel zu Vorbildern, und nicht darin beweist sich einer als Mann, daß er ein einsames Leben erwählt, sondern der übertrifft die anderen, der ohne Lust und ohne Schmerz die Ehe führt, Kinder zeugt, für sein Haus sorgt, und dabei immerdar in der Liebe Gottes beharrt und jeder Versuchung, die durch Kinder, Weib, Sklaven und Besitz kommt, Widerstand leistet. Aber wenn er von der Gemeinüberzeugung der Christen spricht [7]), konnte er nicht umhin zu sagen: Die Verschneidung [8]), und diejenigen, welchen dies von Gott gegeben ist, preisen wir selig; die Monogamie und die in Einer Ehe sich bewährende Ehrbarkeit bewundern wir. Die Ehelosigkeit, das leuchtet ein, galt als das höhere. Mit welcher

1) Octav. 31: Unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus, cupiditatem procreandi aut unam scimus aut nullam.

2) Ad ux. 1, 2: Non quidem abnuimus conjunctionem viri et feminae benedictam a Deo ut seminarium generis humani et replendo orbi et instruendo saeculo excogitatam atque exinde permissam, unam tamen.

3) Apol. 1, 29: *Ἡ τὴν ἀρχὴν οὐκ ἐγαμοῦμεν, εἰ μὴ ἐπὶ παιδῶν ἀνατροφῇ κτλ.*

4) Suppl. 33: *Γυναῖκα μὲν ἕκαστος ἡμῶν, ἣν ἠγάγετο κατὰ τοὺς ὑφ' ὑμῶν τεθειμένους νόμους, νομίζων καὶ ταύτην μεχρὶ τοῦ παιδοποιήσασθαι.*

5) Strom. 2 p. 502: *Γάμος μὲν οὖν ἐστι σύνοδος ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ πρώτη κατὰ νόμον ἐπὶ γνησίων τέκνων σπορᾷ.*

6) Ib. 7 p. 874.

7) Ib. 3 p. 511: *Τινὰ οὖν τοῖς ἡμετέροις δοκεῖ περὶ τοῦ προκειμένου, λεκτέον. Ἡμεῖς εὐνουχίαν μὲν καὶ οἷς τοῦτο δεδώρηται ὑπὸ θεοῦ μακαρίζομεν· μονογαμίαν δὲ καὶ τὴν περὶ τὸν ἕνα γάμον σεμνότητα θαυμάζομεν.*

8) Vgl. Matth. 19, 12.

Befriedigung wußte Justin [1]) davon zu reden, daß viele Männer und Frauen, sechzig- und siebzigjährige, von Jugend auf Christen, unverderbt geblieben seien. Unverderbt war ihm dasselbe wie unverheirathet. Wie tief drückte er dadurch die Ehe herab. Dinge, welche wir geradezu für unrecht und verwerflich erklären würden, berichtete er rühmend [2]). Wenn Athenagoras erwähnte [3]), daß viele Männer und Frauen unverheirathet gealtert seien, so verschwieg er nicht, daß sie dies in der Hoffnung thaten, dadurch enger mit Gott verbunden zu werden. Er war weit entfernt, anderer Meinung als sie zu sein; er billigte ihre Hoffnung durchaus. Minucius Felix, welcher keinen Anstoß an der Ehe nahm und durch nichts erkennen läßt, daß er ihr die Ehelosigkeit vorzog, erwähnte doch als einen Beweis der Keuschheit der Christen, daß etliche auch gegen sie Bedenken trügen [4]). Wie allgemein verbreitet mußte die Anschauung sein, daß die Ehelosigkeit sittlich besser sei als die Ehe.

Nur eine Folge derselben war es, daß nicht die Gnostiker allein die Ehe verwarfen, sondern auch Männer wie Justins Schüler Tatianus und seine Anhänger [5]). Er schrieb über die dem Heiland entsprechende Vervollkommnung. Hiebei kam er auf die Stelle 1 Cor. 7, 5 zu reden. Er fand, daß Paulus durch die Erlaubniß, daß die Eheleute wieder zusammenkommen um des Satans und der Unenthaltsamkeit willen, vielmehr abrathe, von seiner Erlaubniß Gebrauch zu machen; denn er lasse merken, daß wer es thue, zwei Herren diene, Gott und dem Satan. Tatian verdiente den Tadel des Clemens, welcher ihm sophistische Verdrehung der Wahrheit vorwarf. Aber je gezwungener seine Auslegung war, um so deutlicher ist, daß ihm seine Ueberzeugung sehr fest stand; denn sonst hätte sie eine

1) Apol. 1, 15: *Καὶ πολλοί τινες καὶ πολλαὶ ἐξηκοντοῦται καὶ ἑβδομηκοντοῦται, οἳ ἐκ παιδῶν ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ ἄφθοροι διαμένουσι. Καὶ εὔχομαι κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων τοιούτους δεῖξαι.*

2) Ib. c. 29: *Καὶ ἤδη τις τῶν ἡμετέρων ὑπὲρ τοῦ πεῖσαι ὑμᾶς ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν μυστήριον ἡ ἀνέδην μῖξις, βιβλίδιον ἀνέδωκεν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ Φήλικι ἡγεμονεύοντι, ἀξιῶν ἐπιτρέψαι ἰατρῷ τοὺς διδύμους αὐτοῦ ἀφελεῖν.*

3) Suppl. 33: *Εὑροῖς δ' ἂν πολλοὺς τῶν παρ' ἡμῖν, καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καταγηράσκοντας ἀγάμους ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ. Εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι, μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ κτλ.*

4) Octav. 31: Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica conjunctio.

5) Vgl. Clem. Strom. 3 p. 547.

solche Gezwungenheit nicht ertragen. Ohne Zweifel war die Folgerichtigkeit auf seiner Seite und nicht auf der seiner Gegner, welche die Ehe nicht erniedrigen und verbieten wollten und doch nur die Ehelosigkeit für wirklich gut hielten.

Urtheilte man so über die Ehe überhaupt, wie mußte man dann erst über die zweite Ehe denken! Man erkennt die ursprüngliche Stellung der Christen aus dem Hirten des Hermas [1]). Auf die Frage: Wenn ein Weib oder ein Mann stirbt, und der überlebende Theil heirathet wieder, sündigt er damit? ist die Antwort ein bestimmtes Nein. Aber nicht ohne daß hinzugefügt würde, daß er sich überflüßige Ehre und großen Ruhm bei Gott erwerbe, wenn er allein bleibe. Wird noch einmal wiederholt, daß, wer wieder in die Ehe tritt, nicht sündige, warum anders geschieht es, als weil viele oder die meisten sehr geneigt waren, in einem solchen Schritte eine Sünde zu sehen? Daß dies wirklich der Fall war, zeigt Athenagoras [2]). Er nannte auf Grund von Matth. 5, 32 eine Wiederverheirathung nach erfolgter Ehescheidung eine anständige Hurerei; und er erweiterte dies Urtheil dahin, daß, auch wo der Tod die Ehe aufgelöst habe, der wieder Heirathende nichts anders sei als ein versteckter Ehebrecher. Man sieht nicht, daß er irgendwie an den Ausspruch des Apostel Paulus 1 Cor. 7, 9 gedacht hätte.

Aber diese Stelle ist zu unmißverständlich, als daß seine Meinung von allen hätte angenommen werden können. Clemens z. B. verwies bei der Frage, wie es mit der zweiten Ehe stehe, kurzweg auf das, was Paulus sagt [3]). Aus Tertullians Schrift an seine Frau sehen wir, daß die Wiederverheirathung nach dem Tode des einen Ehegatten nichts Seltenes war. Die Nothwendigkeit des Lebens reagirte gegen die Konsequenz des Gedankens [4]).

---

1) Mand. 4: *Ἐὰν γυνὴ ἢ πάλιν ἀνήρ τις κοιμηθῇ καὶ γαμήσῃ τις ἐξ αὐτῶν, μήτι ἁμαρτάνει ὁ γαμῶν; Οὐχ ἁμαρτάνει, φησίν· ἐὰν δὲ ἐν ἑαυτῷ μείνῃ τις, περισσοτέραν ἑαυτῷ τιμὴν καὶ μεγάλην δόξαν περιποιεῖται πρὸς τὸν κύριον· ἐὰν δὲ καὶ γαμήσῃ, οὐχ ἁμαρτάνει.*

2) Suppl. 33: *Ὁ γὰρ δεύτερος (γάμος) εὑπρεπής ἐστι μοιχεία . . . Ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικὸς, καὶ εἰ τέθνηκε, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος, παραβαίνων μὲν τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασε καὶ μίαν γυναῖκα· λύων δὲ τὴν σάρκα πρὸς σάρκα τὴν ἕνωσιν πρὸς μῖξιν εἰς τοῦ γένους κοινωνίαν.*

3) Strom. 3 p. 511: *Περὶ δὲ τοῦ δευτέρου γάμου, εἰ πυροῖ, φησὶν ὁ ἀπόστολος, γάμησον.*

4) Vgl. z. B. 1, 4: Dicit virum necessarium sexui, ut auctoritatis et solatii causa, vel ut a malis rumoribus tuta sit.

Wie stellte sich nun Tertullian zu der Frage nach dem Rechte der Ehe und besonders der zweiten Ehe? Die einmalige Ehe verwarf er nicht, war er doch selbst verheirathet. Aber mit offenbarer Freude sprach er von denjenigen, welche ehelos blieben [1]). Von der zweiten Ehe handelte er im ersten Buch an seine Frau [2]).

Als eine testamentarische Verfügung möchte er seine Schrift angesehen haben; der Treue seiner Frau übergibt er sie zur Erfüllung. Sie enthält, was seine allerliebste Mitdienerin im Herrn nach seinem Weggange aus der Welt, falls er vor ihr abgerufen würde, befolgen soll. Den Herrn bittet er zu bewirken, daß sie das Vermächtniß seiner Ermahnung annehmen könne. Mit der größten Bestimmtheit spricht er seinen Willen aus: Ich befehle dir, daß du, mit welcher Enthaltsamkeit du immer kannst, nach meinem Abscheiden auf die Heirath verzichtest. Er verwahrt sich dagegen, daß irgend ein Gedanke an ihn selbst ihn zu diesem Gebot bewege. Das sei unmöglich, denn alles Fleischliche höre mit dem Tode auf. An sie denke er und an das, was ihr nützt. Darum wolle er nun untersuchen, ob sein Rath ihr und anderen Frauen Gewinn bringe (c. 1).

Das Recht der Ehe, d. i. der von Gott gleichsam als Pflanzschule des menschlichen Geschlechts gesegneten Verbindung zwischen Mann und Weib, bestreitet er nicht; aber er kennt nur eine, gemäß der Ehe Adams und Evas. Daß im alten Testamente Vielweiberei geduldet war, macht ihn nicht irre. Die Erinnerung an die stufenmäßige Entwickelung zur Vollkommenheit hilft ihm über diese Schwierigkeit hinweg. Ja er meint, es sei nothwendig gewesen, zuerst solches anzuordnen, das später weggenommen oder gemäßigt werden konnte (c. 2). Jedoch solle man den Gedanken an den Fortschritt zur Vollkommenheit nicht so verstehen, als beabsichtige er die Behauptung, daß Christus gekommen sei, um die Ehe überhaupt aufzuheben. Dies sagten z. B. die Marcioniten. Tertullian weiß sich von ihnen, welche den Schöpfer der Welt verleugneten, weit geschieden. Nirgends in der heiligen Schrift findet er, daß die Ehe gehindert werde. Sie sei

---

1) Apol. 9: Quidam multo securiores totam vim hujus erroris virgine continentia depellunt, senes pueri.

2) Darüber, daß die zwei Bücher ad uxor. unmittelbar vor der Zeit verfaßt sind, in welcher sich bei Tertullian offen Montanistisches bemerklich macht, ist man einverstanden. Vgl. die Zusammenstellung bei Uhlhorn Fundam. S. 65. Die Gründe sind aus dem Inhalt genommen. Vgl. Hesselberg a. a. O. S. 68; Neander a. a. O. S. 208.

gut; aber besser sei nach Paulus die Ehelosigkeit. Denn jene sei nur erlaubt um der Noth willen; dadurch aber verliere sie an Werth, mehr noch durch den Vergleich mit dem Schlechten, dem πυροῦσθαι (1 Cor. 7, 9). Gehöre sie aber nur zu dem Erlaubten, so liege schon darin, daß sie nicht gut im strengen Sinne sei. Denn dieses werde nicht erlaubt, sondern geboten: es sei das, was nicht nur nicht schadet, sondern nützt, wonach man streben müsse. Wenn also der Apostel auch die Christen zu nichts nöthige, so zeige er doch deutlich genug, was ihnen Gewinn bringe: sein Beispiel befolgen. Er erlaube die Ehe, aber nicht ohne den Wunsch, daß sie unterlassen werde: glücklich, wer dem Paulus ähnlich sei (c. 3).

Nachdem Tertullian dargelegt, was seiner Meinung nach die Christen zu erstreben hätten, wendet er sich dazu, die gewichtigsten Gründe, welche für eine zweite Ehe vorgebracht wurden, zu besprechen, d. h. zu beseitigen.

Im Allgemeinen, bemerkt er, berufe man sich darauf, daß das Fleisch schwach sei; aber es heiße auch: der Geist ist stark. Er weiß es so darzustellen, als stehe der Mensch in der Mitte zwischen beiden, frei dem einen oder dem andern zu folgen; es sei nur seine Schuld, wenn er dem Schwächeren Folge leiste. Die Schwachheit des Fleisches aber sei eine doppelte: Fleischeslust und Weltlust. Diese wie jene müßten die Knechte Gottes zurückweisen. Alles Sinnliche rechnet er zu der ersteren, und ihr gegenüber erinnert er seine Frau an das Beispiel „unserer Schwestern, deren Namen bei dem Herrn sind", der Wittwen, welche nicht wieder heiratheten. Lieblich und zart, fast möchte man sagen nonnenhaft, schildert er ihr Leben und Streben. Die Weltlust dagegen beziehe sich auf Erdengüter, die den Christen fremd seien; mit den Worten der Bergpredigt spricht er von der Freiheit von Sorgen und von dem Vertrauen auf Gott und mahnt endlich, daß, um vor Gott zu erscheinen, seine Frau nichts nöthig habe, ja daß sie alles habe, wenn ihn, dem alles gehöre (c. 4). Ein weiterer Grund für die Ehe sei die Sorge um Nachkommen und die bittere Freude an den Kindern. Für die Christen sei beides nicht vorhanden. Gleich als tröste sich Tertullian über den Verlust von Kindern, sagt er, wer Kinder habe, wünsche nur, sie vorauszuschicken; daran knüpft er eine Aeußerung der eigenen Todessehnsucht, das Verlangen, aus dieser ungerechten Zeit errettet zu werden. Vermessen scheint ihm der Wunsch nach Nachkommenschaft, ihr Besitz jedenfalls eine Beschwerde bei dem nahen Ende der Welt. Dagegen rühmt er die Freiheit der Wittwen. Alles Gesagte faßt er dahin

zusammen, daß es nichts gebe, das die Knechte Gottes zu einer zweiten Ehe nöthigen könnte. Vielmehr dränge das bevorstehende Ende der Welt dazu, daß die Ehelichen leben, als wären sie unverehelicht (c. 5), um wie viel mehr, daß die Verwittweten sich vor einer neuen Ehe hüten.

Erscheine das schwer, so gedenke man an Schwereres. Tertullian erinnert an Jungfrauen, an solche, welche eine Scheinehe führten, an Beispiele aus dem heidnischen Gebiet. Er sagt: Der Satan erreicht, was Gott verlangt; er wetteifert gleichsam mit Gott. Jedoch hat die Enthaltsamkeit für ihn den gleichen Werth wie die Ueppigkeit: sie ist ein Mittel zu tödten (c. 6). Welche selige Bedeutung hat sie dagegen für die Christen! Sie dient als Hilfsmittel, sich für die Ewigkeit zu bereiten, als Zeugniß des Glaubens, als eine Empfehlung des Fleisches für das Kleid der Unvergänglichkeit, als Uebung im Erdulden des göttlichen Willens. Wie anders die Wiederverheirathung; wer zu ihr schreitet, widerstrebt dem, was Gott will; er erneuert das, was Gott, der aus dem Leben wie in dasselbe führt, beendet hat. Daher der Befehl des Apostels 1 Cor. 7, 10 ff. u. 28. Mit Freuden sollte die Möglichkeit der Enthaltsamkeit ergriffen werden. Sie wird empfohlen dadurch, daß sowohl der apostolische Befehl (1. Tim. 3, 2) als auch die kirchliche Sitte ihr die höchste Ehre beilegt: kein zweimal Verheiratheter darf zum Gemeindevorsteher, nur Wittwen eines Mannes dürfen zu Ehrenwittwen gewählt werden. Aehnlich urtheilt selbst das Heidenthum (c. 7). Wie hoch stellt sie vollends Gott, der Schützer der Wittwen (Jes. 1, 17 f.). Ihnen ist Größeres verliehen als selbst den Jungfrauen, weil Beschwerlicheres: wird bei diesen die Gnade, so bei jenen die Tugend gekrönt.

Darum, mit dieser Ermahnung schließt Tertullian, möge seine Frau der Tugend der Enthaltsamkeit nachtrachten, überhaupt suchen, Gottes würdig zu leben und zu reden. Schon jetzt empfiehlt er ihr dies; denn einst werde es ihr zum Trost gereichen, daß er es gethan hat. Sie werde, wenn er sterben sollte, durch seine Schrift an ihn erinnert sein (c. 8).

Dies der Inhalt des ersten Buches. Man erkennt den Ton der Schrift über die Geduld an der wehmüthigen Todessehnsucht Tertullians, an seiner Achtsamkeit, nicht zu viel zu sagen. Auch die öfter bemerkte Inkonsequenz zeigt sich wieder: Tertullian war mit sich nicht einig. Seine Anschauung führte in gerader Linie dazu, die Ehe gering zu halten, die Wiederverheirathung zu verwerfen.

Allein er hütete sich wohl, so weit zu gehen. Er blieb bei der Abmahnung von der zweiten Ehe; er widerrieth sie, aber er verwarf sie nicht. Wiederholt sprach er aus, daß wer zum zweiten Male heirathe, nicht sündige. Deshalb mußte er die Möglichkeit ins Auge fassen, daß seine Frau nach seinem Tode sich wieder verheirathe. Dazu kam, daß ihm gewisse Vorkommnisse in Karthago nahelegten, zu erwägen, daß die neue Ehe möglicher Weise eine gemischte sein könne[1]). Darum schrieb er kurz nach Vollendung seiner ersten Schrift noch einmal. Richtete er auch jetzt das Wort an seine Frau, so ist doch wegen jenes äußeren Anlasses deutlich, daß er weniger als das erste Mal für sie, mehr für die Leser schrieb, denen sein Buch auch sonst noch in die Hände kam.

Nach der Widmung der Schrift an seine Frau spricht er den Grund aus, der ihn antrieb, noch einmal zu schreiben; daneben verhehlt er das Bedenken nicht, das ihn zurückhalten könnte: er fürchtet, den Eindruck seiner ersten Ermahnung zu schwächen. Doch er muß reden; die Besorgniß drängt ihn dazu, daß, wenn sie die Schwierigkeit der Enthaltsamkeit durch Eingehen einer zweiten Ehe vermeiden wolle, sie in die schwerere Sünde einer gemischten Ehe verfallen könne. Größer sei hier die Schuld; denn den Jungfrauen und Wittwen rathe der Apostel nur, in ihrem Stande zu bleiben; aber daß die Ehe im Herrn geschehe, gebiete er; einen Rath könne man ohne Sünde vernachlässigen, nicht aber ein Gebot (c. 1).

Vor Kurzem hatte eine Christin sich mit einem Heiden verheirathet; daß schon früher andere ähnlich gehandelt, war noch unvergessen. Tertullian weiß, daß keine Schriftstelle ihnen ein Recht dazu gibt. Er überlegte bei sich, ob sie wohl durch 1 Cor. 7, 12—14 sich gedeckt glaubten, und er muß vermuthen, daß sie wirklich in dieser Stelle die Erlaubniß zur Eingehung gemischter Ehen ausgesprochen fanden. Aber aus den Worten selbst meint er beweisen zu können, daß sie von schon bestehenden Ehen handele, von verheiratheten Heiden also, welche sich bekehren. Auf das „hat" im Unterschiede von „nimmt" legt er allen Nachdruck. Seine Erklärung findet er bestätigt durch die folgenden Verse (15—17). Bei der gegentheiligen Deutung ergebe sich ein Widerspruch mit dem 39. Verse. Denn die Beschränkung „nur im Herrn" bedeute unzweifelhaft, daß

1) Ad ux. 2, 2: Cum quaedam istis diebus nuptias suas de ecclesia tolleret ac gentili conjungeretur, idque ab aliis retro factum recordarer etc.

man nur einen Christen heirathen dürfe. Als ein ernstes Gebot des heiligen Geistes betont er dies Wort; es sei ein kurzer, aber deutlicher und eindringlicher Befehl.

Denn welche Gefahren drohten dem Glauben in der gemischten Ehe! Als erste nennt er die Befleckung des heiligen Fleisches durch das heidnische. Er läßt sich durch den nahe liegenden Einwand nicht irre machen, daß sie sich ja auch fände, wo ein schon verheiratheter Heide Christ werde. Er behauptet: Jener muß beharren, weil Gott die Scheidung verwirft; dieser dagegen ist in der Lage nicht zu heirathen und soll deshalb die von Gott empfohlene Enthaltsamkeit üben. Wenn der eine Ehegatte sich bekehrt, so reinigt die Gnade Gottes auch den mit ihm verbundenen anderen. Wenn aber ein Christ sich einem Heiden ergibt, so geschieht dies nicht, vielmehr wird das Christliche durch das Heidnische entheiligt (c. 2). Deshalb ist die Ehe eines Christen mit einem Heiden Unzucht; wer sie eingeht, muß aus der Gemeinde ausgeschlossen werden. Das Gebot des Apostels 1 Cor. 5, 11 ist auf ihn anzuwenden. Mit Entrüstung wendet sich Tertullian gegen diejenigen, welche eine Mischehe für eine kleine Sünde hielten; sie sei eine sehr große; denn sie sei eine willentliche.

Nicht dem Fleisch allein, auch dem Geiste bringe sie Gefahren. Tertullian schildert, wie vielen Anfechtungen eine christliche Frau in der Ehe mit einem Heiden ausgesetzt sei. Die Lebendigkeit des Bildes beweist, daß die einzelnen Züge der Wirklichkeit entnommen sind. Es sei nicht anders möglich, als daß der ununterbrochene Verkehr mit einem Ungläubigen den Glauben schädige und zur Theilnahme an heidnischem Wesen verführe (c. 3). Jedenfalls sei die christliche Frau gehindert, den Forderungen ihres Glaubens nachzukommen. Die Ausübung der gottesdienstlichen und der Liebespflichten werde durch die Anordnungen des Mannes, der von ihnen nichts wisse, aber von Argwohn gegen alles Christliche erfüllt sei, durchkreuzt (c. 4). Selbst wenn er alles gestatten würde, was die Kirche verlangt, könne man sich nicht zufrieden geben. Denn schon daß ein Heide von dem Christlichen wisse und es dulde, oder daß es ihm ängstlich verborgen werden müsse, sei ein Unrecht an dem Heiligen; es werde dadurch entweiht. Zum Heiligen aber sei alles zu rechnen, was dem täglichen Leben seinen christlichen Charakter gibt: der Gebrauch des Kreuzeszeichens, das Abwehren jedes heidnischen Anhauchs, das nächtliche Gebet, der Genuß geweihten Brodes vor der Mahlzeit u. dgl. Suche man es zu verbergen, so werde nur Arg-

wohn erregt; dulde es ein Heide, so thue er es gewöhnlich mit selbstsüchtigen Hintergedanken (c. 5). Andererseits sei eine christliche Frau durch das Leben in einem heidnischen Hause in das Heidenthum gleichsam verflochten. Die Stärkung des Glaubens, welche das Zusammenleben mit einem Christen durch den Gesang christlicher Lieder, durch Gebet und Anrufung, durch Erwähnung von Schriftstellen und Aussprechen von Segensworten gewähre, fehle ihr gänzlich. Was sie umgebe, sei ihr fremd, alles feindlich, alles verdammt, zur Schädigung des Heils vom Bösen eingegeben (c. 6).

Die Möglichkeit, daß das Gleiche eintrete, wenn das Weib eines Heiden sich bekehrt, will Tertullian nicht leugnen; aber er verweist auf den göttlichen Schutz, welcher der Bekehrten nicht fehlen werde, da Gott ihre Ehe anerkenne. Die Aenderung und Besserung ihres Lebens, die dem heidnischen Gatten nicht verborgen bleiben könne, vertheidige sie. Anders sei es, wenn man sich freiwillig in Gefahr begebe, thue, was der Satan räth, und Gott verwirft (c. 7).

Daß das Verwerfungsurtheil Gottes über die gemischten Ehen begründet sei, könne Niemand leugnen. Analogien dafür fänden sich selbst im irdischen, heidnischen Leben. Was anders aber sei das Motiv zur Eingehung solcher Ehen als die Schwäche des Glaubens, welche nach irdischen Freuden begehre? Ein Fehler, der sich besonders bei Reichen finde. Mit scharfen Worten rügt ihn Tertullian. Er schließt mit jenem bekannten, unübertrefflichen Lobpreis der christlichen Ehe (c. 8).

Die Schrift über die Geduld und die zwei Bücher ad uxorem sind die letzten Schriften Tertullians vor seinem Uebergang zum Montanismus. Denkt man an die Sehnsucht nach göttlicher Inspiration, die er aussprach, an die kaum zurückgehaltene Ueberzeugung, daß die zweite Buße und die zweite Ehe verwerflich, die Ehelosigkeit der Ehe vorzuziehen sei, an die von den kirchlichen Zuständen wenig befriedigte Stimmung, in der er sich befand, an den Gegensatz zu dem Bischof der Gemeinde, darein er sich versetzt sah, so ist ersichtlich, daß er für die Aufnahme des Montanismus bereit war. Er stand ihm nahe, ohne doch, wie es scheint, ihn zu kennen oder wenigstens ihn zu beachten. Erhielt er nun von ihm Kunde, oder trat er ihm in irgend einem seiner Vertreter persönlich nahe, so mußte er sich mächtig von ihm angezogen fühlen; denn er lehrte ja die Geistesausgießung, nach welcher er verlangte; er sprach das als Gesetz aus, was ihm wünschenswerth erschien. Er war gleichsam die Antwort auf das Begehren seiner Seele.

Viertes Capitel.

Tertullians Kampf gegen die Irrlehre.

Die sechs kleinen Schriften, welche Tertullian bei dieser und jener Gelegenheit, wie es der Augenblick mit sich brachte, veröffentlichte, sind als Frucht seiner schriftstellerischen Thätigkeit während eines Zeitraums von ungefähr zwei Jahren für einen Geist wie Tertullian zu gering. Sie sind auch nicht die einzigen, welche aus dieser Zeit stammen. Vielmehr gieng ihnen zur Seite die Abfassung mehrerer Schriften gegen die Irrlehrer.

Das erste Buch, das Tertullian als Presbyter veröffentlichte, handelte, wie wir uns erinnern, von der Taufe der Häretiker. Konnte er sich daran genügen lassen, festzustellen, wie sich die Kirche gegen die Gnostiker zu verhalten habe, welche in ihre Gemeinschaft übertreten wollten? Nur wenn das Urtheil über den Gnostizismus feststand, konnte eine sichere Antwort über das rechte Verhalten gegen die Gnostiker gegeben werden. Tertullian sah sich also vor die Frage gestellt, wie der Gnosticismus zu beurtheilen sei. Sie mußte ihn weiter zu der Betrachtung der verschiedenen gnostischen Lehren führen. Hiebei konnte er nicht verkennen, daß der Kampf gegen die Häresis an Wichtigkeit den gegen das Heidenthum noch übertraf. Das war für ihn Aufforderung genug, auch in ihn einzutreten.

Vergegenwärtigen wir uns, ehe wir die Thätigkeit Tertullians nach dieser Richtung betrachten, die Bedeutung des Gnosticismus.

Man wird Unrecht thun, wenn man ihn zum Gebiet des Christenthums rechnet. Er war keine christliche Irrlehre, sondern ein Nebenbuhler des Christenthums. Gehört er deshalb, streng genommen, nicht in die Geschichte der christlichen Kirche, so doch ebensowenig in die der Philosophie; vielmehr in die der Religionen. Denn alle Probleme, mit welchen er sich beschäftigte, waren religiöser, nicht philosophischer Art. Er fragte, wie die Welt aus Gott hervorgegangen sei, wie sie erlöst und durchgottet werde, wie das Böse in der Welt entstanden sei, wie es wieder aufgehoben werde.

Gemeinschaft mit Gott versprachen alle gnostischen Richtungen. Lauter Fragen und Verheißungen, welche dem religiösen Bedürfniß der Menschen entstammen und es befriedigen sollten.

Damit kam der Gnosticismus der Stimmung der Zeit entgegen; der Unglaube hatte sich erschöpft; ein religiöser Zug gieng durch die Gemüther der Menschen. Gegen eigentlich philosophische Fragen dagegen herrschte Gleichgiltigkeit.

Doch, die Gnostiker wollten für Christen gelten. Sie behaupteten, zu den Bekennern Jesu zu gehören [1]); sie beklagten sich darüber, daß die Christen keine Gemeinschaft mit ihnen haben wollten [2]) und gaben sich Mühe, in ihren Aeußerungen sich möglichst der christlichen Formeln zu bedienen [3]). Was man den Christen vorwarf, daß sie unter dem Deckmantel des Judenthums eine neue Religion einzuführen suchten [4]), unternahmen jene dem Christenthum gegenüber wirklich. Zum Theil mag die Ursache dieser eigenthümlichen Erscheinung darin liegen, daß die gnostischen Führer von dem Christenthume ausgegangen waren und nicht wieder von ihm lassen wollten. Ein Beweis von der Macht der christlichen Gedanken auch über Abtrünnige. Doch der eigentliche Grund wird tiefer zu suchen sein. Man wird nicht irren, wenn man behauptet, daß das immer mächtiger sich entfaltende Christenthum eines der hauptsächlichsten Momente war, durch welches die religiöse Stimmung des zweiten Jahrhunderts hervorgerufen wurde. Diejenigen, bei welchen sie am

1) Just. Dial. c. Tryph. J. 35: *Καὶ μὴν πολλοὺς τῶν τὸν Ἰησοῦν λεγόντων ὁμολογεῖν καὶ λεγομένων Χριστιανῶν, πυνθάνομαι ἐσθίειν τὰ εἰδωλόθυτα.* Justin selbst lehnt in seiner Antwort auf diesen Einwand Tryphos die Gemeinschaft mit den Gnostikern auf das Entschiedenste ab. Er nennt die Marcianer, Valentinianer, Basilidianer und Saturnilianer.

2) Iren. 3, 15, 2: Etiam queruntur de nobis, quod quum similia nobiscum sentiant, sine causa abstineamus nos a communicatione eorum, et quum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, vocemus illos haereticos.

3) Ib. 17, 4: Similia loquentes fidelibus . . non solum dissimilia sapiunt, sed et contraria, et per omnia plena blasphemiis, per quae interficiunt eos, qui per similitudinem verborum dissimile affectionis eorum in se attrahunt venenum; sicut quis aquae mixtum gypsum dans pro lacte seducat per similitudinem coloris, sicut quidam dixit superior nobis de omnibus qui quolibet modo depravant quae sunt Dei et adulterant veritatem.

4) Tert. ap. 21: Quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae (der jüdischen), aliquid propriae praesumptionis abscondat (sc. secta ista (d. i. das Christenthum).

Lebendigsten war, und welche deshalb den gnostischen Lehren am zugänglichsten sein mußten, fanden sich unter den Christen oder unter den bereits durch das Christenthum angeregten Heiden. Indem sich die Gnostiker Christen nannten, empfahlen sie sich den Zeitgenossen, welche nach religiöser Befriedigung verlangten. Die schwächere Richtung, denn das war der Gnosticismus, suchte sich an die stärkere anzulehnen, von ihr tragen zu lassen.

Hiedurch erst kam das Christenthum mit der ihm von Hause aus fremden, dagegen unter dem orientalischen Heidenthume der damaligen Zeit weit verbreiteten Anschauung in die nächste Berührung.

Heidnisch ist der allen gnostischen Systemen zu Grunde liegende Dualismus. Ihre verschiedenen Emanationslehren erinnern mehr an die griechischen und orientalischen Kosmogonien als an Biblisches. Die Methode allegorischer Schriftauslegung war bei den philosophischen Erneuerern des alten Götterglaubens längst heimisch. Die Theorie der Welterlösung, durch welche der Gnosticismus sich am meisten dem Christenthume zu nähern scheint, trägt einen dem christlichen Glauben durchaus entgegengesetzten Charakter. Denn es fehlte ihm das Verständniß für die Thatsachen der Sünde und Schuld. Er sprach von dem Bösen; so eingehend beschäftigte er sich mit ihm, daß die Frage: Woher das Böse? geradezu als eine seiner Hauptfragen bezeichnet werden konnte [1]). Aber er sah in ihm entweder ein naturnothwendiges Ermatten des Guten, oder er stellte es dualistisch dem Guten entgegen; nie erkannte er das Böse als Schuld der sittlich freien Kreatur. Deshalb mangelte ihm die sittliche Basis, die Vorbedingung für das Verständniß Jesu und seines Werkes. Wie hätte er es zu einer Versöhnung der Gewissen mit Gott bringen können? Er war nur Wort, Gedanke, Gefühl, keine That. Darum theilte er das Loos der Unfruchtbarkeit für das sittliche Leben mit den philosophischen Schulen. Selbst einem Heiden fiel dies auf. Die Lehre von der Tugend, urtheilte Plotin, fehlt bei den Gnostikern ganz: sie sagen weder, was sie ist, noch wie viel zu ihr gehört, noch wie viel Schönes in den Lehren der Alten darüber enthalten ist [2]).

---

1) Tert. d. praescr. h. 7: Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur, idem retractatus implicantur: Unde malum et quare? et Unde homo et quomodo? et, quod proxime Valentinus proposuit: Unde deus?

2) Vgl. Graul, die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters S. 89.

Von dem Christenthum der ersten Zeit war er gerade deshalb unendlich weit entfernt. Denn mögen die Christen in vielem unvollkommen gewesen sein, so waren sie doch von dem redlichsten Bemühen nach Gerechtigkeit erfüllt. Sie begriffen vielleicht die Höhe Paulinischer Gedanken über Versöhnung und Erlösung nicht. Aber weil sie die eigene Schuld und den gerechten und doch gnädigen Gott kannten, so erlebte jeder die Versöhnung und Erlösung an sich selbst.

Wie kam es aber bei dieser großen Verschiedenheit, daß die Gefahr, zum Gnosticismus abzufallen, für viele Christen so groß war? Denn weniger aus heidnischen als aus christlichen Kreisen gewann er seine Anhänger [1]). Es ist zweifellos, daß dies auf einen Mangel des damaligen Christenthums hinweist.

Der Gnosticismus bot seinen Anhängern Wissenschaft. Hoch genug steckte er sein Ziel: das Geheimniß des Anfangs und des Endes unternahm er zu lösen; die Decke zog er hinweg von der verborgenen Vergangenheit und von der räthselvollen Zukunft; was die gegenwärtige Welt bewegt, das Gute und das Böse, Freiheit und Nothwendigkeit, Glück und Uebel, Heidenthum und Judenthum, Christus und Moses, alles sollte seine richtige Stellung erhalten; alles sich einordnen in den nun enthüllt vorliegenden Entwicklungsgang der Welt. Was uns jetzt seltsam erscheint, die Willkührlichkeit der Spekulation, sahen die Zeitgenossen in einem ganz anderen Licht, es war ihnen nichts Außergewöhnliches. Daß aber wirkliche Arbeit an die Lösung der gnostischen Probleme verwandt wurde, zeigt die Menge der verschiedenen Systeme, die Umbildungen, welche fast jeder Schüler an der Lehre seines Meisters vornahm. Die Gegner hatten freilich Recht, wenn sie gerade hieraus einen Beweis für den Irrthum des Gnosticismus entnahmen. Allein der Irrthum schadet dem Einfluß nicht. Daß er sich die hohe Aufgabe stellte, den großen Weltprozeß zu begreifen, schon dies riß mit fort. Denn nicht die Leistung, sondern die Absicht ist es, was die Menschen begeistert.

Es fehlte viel, daß das Christenthum sich ihm in dieser Beziehung hätte an die Seite stellen können. Denn wenn man sich

---

1) Tert. de praescr. h. 42: De verbi autem administratione quid dicam, cum hoc sit negotium illis, non ethnicos convertendi, sed nostros evertendi? Hanc magis gloriam captant, si stantibus ruinam, non si jacentibus elevationem operentur.

auch dessen rühmte, daß der Glaube eine Philosophie für alle sei [1]), wie weit war man auch nur von dem Versuch entfernt, das, was man im Glauben besaß, mit dem klaren Gedanken zu durchdringen, in seiner Fülle zu erfassen. Noch bei Justinus, der doch den Anspruch erhob, ein christlicher Philosoph zu sein, steht es in Wahrheit so, daß er z. B. die Schriftaussagen über das Werk Christi wiederholte, ohne daß man bemerkt, daß sich seine Reflexion auf sie gerichtet hätte; sie waren ein todter Schatz; die Geistesfunken, welche in ihnen schlafen, vermochte er nicht zu wecken. Erst Irenäus erfaßte das Problem der Erlösung und suchte es durch eine große, einheitliche Anschauung der Bedeutung Christi zu lösen. Dadurch überragt er weit alle seine Zeitgenossen. Aber was er sagte, blieb unverstanden. Das zeigt Tertullian. Er kannte das Werk des Irenäus; er hat es, fast möchte man sagen, mehr als billig benützt. Aber es findet sich bei ihm kein Anklang an die Christologie des Lugdunensischen Bischofs; er hat ihre Bedeutung nicht erkannt. Begreift man unter solchen Verhältnissen nicht den Erfolg, den der Gnosticismus hatte? Denn das Verlangen nach religiöser Erkenntniß, welches von Anfang an in der Kirche vorhanden war, zeigte sich am Ausgange des zweiten Jahrhunderts in voller Stärke. Tertullian blickte herab auf diejenigen, welche zufrieden waren, nur zu glauben [2]). Er läßt erkennen, daß die Frage nach dem Ursprung des Bösen auch die rechtgläubigen Christen manchfach beschäftigte [3]). Neben des Irenäus Christologie ist seine Anthropologie, um von der im Aufblühen begriffenen alexandrinischen Schule nicht zu reden, Beweis, daß die besten Männer nach Erkenntniß rangen. Aber man befand sich noch im Beginn. Es gab wohl Anfänge einer christlichen Literatur, aber noch keine christliche Wissenschaft, wohl Glauben, aber noch keine Theologie.

Wenn der Gnosticismus der religiösen Stimmung der Welt

---

1) Tat. or. c. Graec. 32: *Φιλοσοφοῦσιν οὐ μόνον οἱ πλουτοῦντες, ἀλλὰ καὶ οἱ πένητες προῖκα τῆς διδασκαλίας ἀπολαύουσι.*

2) De bapt. 1. Vgl. oben S. 105. Anm. 5. Tertullian ist weit entfernt, alles zu billigen. Vgl. de praescr. 8: Venio ad illum articulum, quem et nostri praetendunt ad ineundam curiositatem et haeretici inculcant ad importandam scrupulositatem. Er bezieht sich auf das Wort: Suchet, so werdet ihr finden.

3) Adv. Marc. 1, 2: Languens enim, quod et nunc multi et maxime haeretici, circa mali quaestionem etc.

und dem Drang nach Erkenntniß bei den Christen entgegen kam, so entsprach er noch in anderer Hinsicht dem Geiste der Zeit. Nie dachte man geringer von dem irdischen Leben als damals. Immer wieder behandelte z. B. Seneca das gleiche Thema von der Nichtigkeit des Lebens und der irdischen Güter. Auch die Gnosis war erfüllt von der Verachtung des leiblichen Daseins. Dies ist der Grund, weshalb ihr die Auferstehung des Fleisches als eine so große Thorheit erschien. Aus der gleichen Wurzel entsprang die Askese mancher gnostischen Sekten. Der Geistesmensch wandte sich von der Welt ab, weil er sie gering schätzte. Niemals war die Verachtung der Menschen größer; wie hätte sonst Lucian der Lieblingsschriftsteller der Zeit werden können. Bei den Gnostikern war sie in ein System gebracht; sie wurde Glaubensartikel. Niemals waren die Bande des Sittengesetzes so völlig gelöst; selbst diejenigen, deren Worte Achtung vor der Tugend zu bezeugen schienen, handelten in gerade entgegengesetztem Sinne. Man denke an Senecas hohe Reden und seine Vertheidigung des Neronischen Muttermordes. Der Gnosticismus fühlte sich in seinem Geisteshochmuth weit über die Aengstlichkeit erhaben, welche sich durch Forderungen des Sittengesetzes im Gewissen binden läßt. Je kühner seine Aussprüche waren [1]), um so kleinlicher mußte daneben die Bedenklichkeit der Christen erscheinen; je mehr er auf den Geist drang, um so einfältiger ihre Werthschätzung der äußerlichen That. Der geistreiche Antinomismus aber ist immer verführerischer als die rohe Ungerechtigkeit. Diese stößt nur ab, jener zieht durch die Allgemeinheit des Ausdrucks an.

Die Theorien der Gnostiker waren Erzeugnisse der frei schaffenden Phantasie; aber einen festen Unterbau suchten sie ihnen durch die allegorische Deutung der heiligen Schriften zu geben. Dies Bemühen war vielfach nicht erfolglos. Daß die gnostischen Schriftbeweise Eindruck machten, ist mehrfach ausdrücklich bezeugt [2]). Man kann sich kaum darüber wundern. Denn daß die allegorische Erklärung berechtigt sei, wurde von niemand bezweifelt; aber nur die Gnostiker führten sie konsequent durch. Ihr hermeneutischer Kanon

1) Vgl. z. B. Sola humana opinione negotia mala et bona. Ein Ausspruch der Carpocratianer bei Iren. 1, 25, 4.

2) Tert. de praescr. haer. 15: Scripturas obtendunt, et hac sua audacia statim quosdam movent. In ipso vero congressu firmos quidem fatigant, infirmos capiunt, medios cum scrupulo dimittunt. Vgl. Clem. Strom. VII p. 891.

war [1]): Omnia prophetas per imagines concionatos. Denn in aller ihrer Willkührlichkeit war Prinzip. Die Kirche dagegen suchte umsonst nach einer Regel, durch welche das Recht allegorischer Deutung gewahrt, und die gnostische Anwendung derselben ausgeschlossen sein sollte. Dadurch wurde ihre Stellung schwach. Zum Beweise für die Richtigkeit ihrer Schrifterklärungen fingirten die Gnostiker eine historische Unterlage. Sie ersannen Ueberlieferungen, welche bis auf die Apostel zurückgehen sollten, und welche sie über die Schrift erhoben; ihnen müsse man glauben; denn die Wahrheit werde nicht durch Buchstaben überliefert, sondern durch das lebendige Wort; wer die Tradition nicht kenne, sei nicht im Stande die Wahrheit aus der heiligen Schrift zu finden [2]). Durch untergeschobene Schriften mit Nachrichten über die Kindheit Jesu u. dgl. gaben sie sich den Schein, im Besitz eines sonst unbekannten Wissens zu sein [3]). In einer Zeit, welcher die kritische Gabe fast ganz abgieng, und bei der schier jede Ueberlieferung Glauben fand, in welcher der Kanon so wenig als abgeschlossen galt, daß man zweifeln konnte, ob nicht der Hirt des Hermas oder die Geschichte des Paulus und der Thekla zu ihm gehörten [4]), konnte dergleichen nicht ohne Wirkung bleiben. Manchen,

---

1) Tert. de resur. 2. Vgl. c. 33 die gleiche Behauptung in Bezug auf Jesus unter Berufung auf Matth. 13, 34: Qui proinde et dominum omnia in parabolis pronuntiasse contendunt.

2) Iren. 3, 2, 1: Quum ex scripturis arguuntur, in accusationem convertuntur ipsarum scripturarum, quasi non recte habeant, neque sint ex auctoritate, et quia varie sint dictae, et quia non possit ex his inveniri veritas ab his, qui nesciant traditionem. Non enim per litteras traditam illam, sed per vivam vocem .... Quum autem ad eam iterum traditionem, quae est ab apostolis, quae per successiones presbyterorum in ecclesiis custoditur, provocamus eos, adversantur traditioni, dicentes se non solum presbyteris, sed etiam apostolis exsistentes sapientiores, sinceram invenisse veritatem. Apostolos enim admiscuisse ea, quae sunt legalia Salvatoris verbis.

3) Ib. 1, 20, 1: *Πρὸς δὲ τούτοις ἀμύθητον πλῆθος ἀποκρύφων καὶ νόθων γραφῶν, ἃς αὐτοὶ ἔπλασαν, παρεισφέρουσιν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνοήτων καὶ τὰ τῆς ἀληθείας μὴ ἐπισταμένων γράμματα.*

4) Tert. de orat. 16. Aus den Worten: Immo contra scripturam fecerit, si quis in cathedra aut subsellio sederit, sieht man, daß es solche gab, welche den Pastor Hermae zu der scriptura, der heiligen Schrift, rechneten. Tertullian selbst urtheilt hier nicht; später sprach er sich entschieden gegen die Kanonicität des Buches aus. De pud. 10: Si scriptura pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni

die zuerst bedenklich waren, mußte es scheinen, daß die so vielfach begründeten Lehren nicht ohne Boden sein könnten.

Endlich war das Talent der hervorragenden Gnostiker nicht unbedeutend. Wer möchte das Geniale in der Konception des Valentinus, die Energie der Gedanken und des Charakters bei Marcion übersehen? Sie waren Männer, welchen die Kirche schwer gleiche entgegenstellen konnte. Und welche Rührigkeit und welches Geschick bewiesen die Gnostiker bei der Verbreitung ihrer Grundsätze. Sie wußten ihre Worte den Verhältnissen der Zeit, der Verschiedenheit ihrer jedesmaligen Zuhörer anzupassen; jeden Umstand zur Förderung ihrer Absichten zu benützen. Der christlich klingende Ton ihrer Reden sollte den verschiedenen Inhalt verbergen [1]). Wenn sie die Christen die Kirchlichen nannten [2]), so sieht man, daß sie behaupteten, der Unterschied liege nicht im Glauben, sondern in der Verfassung. Um so mehr schienen sie Recht zu haben, wenn sie die Verwerfung des Gnosticismus und die Versagung der kirchlichen Gemeinschaft als ein unverdientes Unrecht beklagten. So zogen sie selbst aus dem Widerspruch Vortheil; denn wer bringt dem Unterdrückten nicht Sympathie entgegen? Welcher billig Denkende mußte nicht geneigt sein, diejenigen anzuhören, welche nur unter dem Mißverständniß ihrer Lehren litten? Vorsichtig eröffneten sie ihre Geheimlehren nur denjenigen, welche sich geneigt zeigten, sie anzunehmen. Setzte ihnen ein Christ Widerspruch entgegen, so machten sie keinen weiteren Versuch, ihn zu bekehren, sondern ließen ihn als Psychiker fahren. Ihren Schülern aber wußten sie jenen Hochmuth einzuimpfen, der stets die beste Schutzwehr gegen ein klares Urtheil ist, darum die Anhänger einer Partei am Sichersten festhält [3]).

---

concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa judicaretur. De bapt. 17: Quodsi quae Pauli perperam scripta sunt exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse.

1) Vgl. oben S. 153 Anm. 3.

2) Iren. 3, 15, 2: Hi (die Valentinianer) ad multitudinem propter eos, qui sunt ab ecclesia, quos communes ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum.

3) Ib.: Quum dejecerint aliquos a fide per quaestiones, quae fiunt ab eis, et non contradicentes auditores suos fecerint, his separatim

Die Eingeweihten suchten sie durch den Prunk der Worte und Formeln, durch symbolische Gebräuche, welche den Schein von etwas Außerordentlichem erweckten, zu fesseln. Die Segensformeln, welche sie gebrauchten, waren voll von Anspielungen und Beziehungen; mit dem Unendlichen und Unfaßbaren schien der Mensch in Gemeinschaft zu treten. Irenäus erwähnt einen Segenswunsch der Marcosier: Die Gnade, welche vor allem ist, die alles Denken und Reden übersteigt, erfülle deinen inneren Menschen und mehre in dir die Erkenntniß ihrer selbst, säend das Senfkorn in das gute Land [1]). Welcher Schwall von Worten umgab vollends die gnostische Apolytrosis, das Gegenstück der christlichen Taufe [2]). Sie geschah wohl auf den Namen des unbekannten Vaters des Alls, auf die Wahrheit, die Mutter aller Dinge, auf den, welcher auf Jesus herabkam, auf die Einheit, Erlösung und Gemeinschaft der Kräfte. Andere gebrauchten fremde, hebräische und chaldäische Formeln. Der Eingeweihte antwortete: Ich bin befestigt und erlöst und erlöse meine Seele von diesem Aeon und allen, die von ihm sind, in dem Namen Jehovas, welcher erlöst hat seine Seele zur Erlösung in Christo, dem Lebenden. Die Anwesenden schlossen mit dem Segenswunsche: Friede sei mit allen, auf welchen dieser Name ruht. Darauf wurde der Eingeweihte mit Balsamöl gesalbt. Aehnlich wurden die Sterbenden geweiht. Oel und Wasser wurde ihnen auf das Haupt gegossen unter dem Gebet, daß sie für die Mächte und Herrschaften unfaßbar und unsichtbar würden, und ihr innerer Mensch über das Unsichtbare aufsteige, indem der Körper zurückbleibe in dem Geschaffenen, die Seele aber bei dem Demiurgen verweile. Verwarfen manche gnostische Richtungen dergleichen Ceremonien, so geschah es nur, weil es Unrecht sei, das Mysterium der unsichtbaren und un-

---

inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium. . . Et si aliquis quidem ex his, qui audiunt eos, quaerat solutiones vel contradicat eis, hunc quasi non capientem veritatem et non habentem de superioribus a matre sua semen affirmantes, in totum nihil dicunt ei, mediarum partium dicentes esse illum, hoc est psychicorum. Si autem aliquis, quasi parvam ovem, deditum semetipsum ipsis praebeat, imitatione illorum et redemtionem illorum consecutus, est inflatus iste talis, neque in caelo neque in terra putat se esse, sed intra Pleroma introisse, et complexum jam angelum suum; cum institorio et supercilio incedit, gallinacei elationem habens. Vgl. c. 17, 4.

1) Ib. 1, 13, 2 f.

2) Ib. c. 21.

aussprechlichen Kraft durch sichtbare und vergängliche Geschöpfe zu vollbringen.

Man vollzog dergleichen Handlungen in der Ueberzeugung, durch sie wirklich über die sichtbare Welt erhoben zu werden. Wer ermißt ihre Wirksamkeit in einer Zeit, die das Geheimnißvolle suchte und glaubte?

Die Kirche verkannte die Gefahr nicht, welche ihr von dem Gnosticismus drohte. Es fehlte nicht an Männern, welche ihn überhaupt oder einzelne hervorragende Gnostiker bestritten. Justin erwähnt seine Schrift gegen alle Häresien [1]). Des Irenäus ebenso umfassendes Werk ist noch erhalten; ihm folgte sein Schüler Hippolytus. Namentlich gegen Valentinus und Marcion wurde der Kampf geführt. Tertullian gibt ein Verzeichniß der Männer, welche gegen jenen [2]), aus Eusebius kann man sehen, wer gegen diesen geschrieben hat [3]); auch hier ist Justinus [4]) und wahrscheinlich Irenäus [5]) zu nennen. Fast alle diese Schriften sind verloren gegangen. Doch Tertullian rühmt, was die Männer, welche er nennt, geleistet hätten: ausgezeichnet durch Heiligkeit und Trefflichkeit hätten sie in den gelehrtesten Werken die Gnostiker enthüllt und widerlegt. Jeden bezeichnet er durch ein rühmendes Beiwort; den einen lobt er als Phi-

1) Apol. 1, 26: *Ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον.*

2) Adv. Valent. 5: Nec undique dicemur ipsi nobis finxisse materias, quas tot jam viri sanctitate et praestantia insignes, nec solum nostri antecessores, sed ipsorum haeresiarcharum contemporales, instructissimis voluminibus et prodiderunt et retuderunt, ut Justinus, philosophus et martyr, ut Miltiades, ecclesiarum sophista, ut Irenaeus, omnium doctrinarum curiosissimus explorator, ut Proculus noster, virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas, quos in omni opere fidei, quemadmodum in isto, optaverim assequi.

3) Vgl. die Zusammenstellung bei Graul a. a. O. S. 108.

4) Iren. 4, 6, 2: *Καὶ καλῶς Ἰουστῖνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματί φησιν κτλ.*

5) Ib. 1, 27, 4: Sed huic quidem, quoniam et solus manifeste ausus est circumcidere scripturas et impudorate super omnes obtrectare Deum, seorsum contradicemus, ex ejus scriptis arguentes eum, et ex iis sermonibus, qui apud eum observati sunt, Domini et apostoli, quibus ipse utitur, eversionem ejus faciemus, praestante Deo. Das beabsichtigte Werk war noch nicht verfaßt, als Irenäus das 3. Buch schrieb: c. 12, 12: Nos autem etiam ex his, quae adhuc apud eos custodiuntur, arguemus eos, donante Deo, in altera conscriptione.

losophen, bei dem andern hebt er den dialektischen Scharfsinn hervor, die genaue Kenntniß eines dritten, die Beredsamkeit eines vierten läßt er nicht unerwähnt. Ihm gegenüber steht das kühlere, aber wohl zutreffendere Urtheil des Irenäus, der die persönliche Tüchtigkeit der Männer, die vor ihm geschrieben, nicht bezweifelte, aber doch ihre Bestreitung der Gnostiker, zunächst der Valentinianer, für ungenügend erkannte: er vermißte die genaue Kenntniß der gnostischen Lehren [1]).

Wie lautete nun das Urtheil der Kirche über den Gnosticismus? Von einer Anerkennung oder Würdigung desselben konnte natürlich keine Rede sein. Dazu war der Gegensatz zu lebendig. Vielmehr schien er die schlimmsten Zeiten über die Kirche zu bringen. Guter Gott, rief Polykarpus entrüstet über gnostische Aeußerungen aus, auf welche Zeiten hast du mich aufgespart, um dies zu ertragen! [2]) Dem entsprechend war das Urtheil über die Gnostiker selbst. Wer kennt nicht die Antwort, welche derselbe Bischof dem Marcion gegeben haben soll, als dieser ihn fragte, ob er ihn kenne: Ich erkenne den Erstgeborenen des Satans. Solche Worte bezeichneten die Gesinnung der ganzen Kirche. Alle Christen stimmten in der Ueberzeugung überein, daß die Gnostiker Gottlose, Verruchte, Ungerechte, Gesetzlose seien, daß sie Gottloses und Blasphemisches sagen und thuen lehrten [3]). Ihre Person, ihre Lehre, ihr Leben wurde gleichermaßen verurtheilt. Clemens nannte sie [4]) die

---

1) Iren. 4, praef. 2: Quapropter hi qui ante nos fuerunt et quidem multo nobis meliores non tamen satis potuerunt contradicere his, qui sunt a Valentino, quia ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus.

2) Iren. ep. ad Flor. bei Euseb. h. e. 5, 20: *Καὶ δύναμαι διαμαρτύρασθαι ἔμπροσθεν τοῦ Θεοῦ, ὅτι εἴ τι τοιοῦτον ἀκηκόει ἐκεῖνος ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος, ἀνακράξας ἂν καὶ ἐμφράξας τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ κατὰ τὸ σύνηθες εἰπών· Ὦ καλὲ Θεέ, εἰς οἵους με καιροὺς τετήρηκας, ἵνα τούτων ἀνέχωμαι· πεφεύγοι ἂν καὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ καθεζόμενος ἢ ἑστὼς τῶν τοιούτων ἀκηκόει λόγων.*

3) Just. dial. c. Tr. J. 35: *Εἰσὶν οὖν καὶ ἐγένοντο πολλοὶ οἱ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν καὶ πράττειν ἐδίδαξαν ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ προσελθόντες. . . . Ὧν οὐδενὶ κοινωνοῦμεν, οἱ γνωρίζοντες ἀθέους καὶ ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους αὐτοὺς ὑπάρχοντας καὶ ἀντὶ τοῦ τὸν Ἰησοῦν σέβειν ὀνόματι μόνον ὁμολογεῖν.*

4) Clem. Strom. 3 p. 562: *Ἡ πρὸς τοὺς ψευδωνύμου τῆς γνώσεως ὑποκριτὰς ἀναγκαία γενομένη ἀντιλογία.* Just. dial. c. Triph. J. 82:

Heuchler der fälschlich so genannten Gnosis, Justinus falsche Lehrer, Irenäus tadelte sie, daß sie der Wahrheit nicht glaubten, sondern in der Lüge steckten und das wahre Lebensbrot verderbten. Mit dem Hunde in der Fabel verglich er sie, der das Brot fallen ließ, um nach dem Schatten zu schnappen. Ihre Lehre wurde als nichtig und unsinnig, andererseits aber auch wieder als schlecht, verführerisch und verderblich bezeichnet [1]). In ihrem frechen Antinomismus sah man Wahnsinn, etwas ganz Unmenschliches [2]). Die Vorsicht, mit der sie den Einzuweihenden einen Eid abnahmen, daß sie die gnostischen Geheimnisse niemanden offenbaren würden, fand Hippolytus unnöthig [3]); so verrucht sei die Vollendung des Schlechten; wer es ertrüge in alles eingeweiht zu werden, sei eben dadurch zum Schweigen gebunden; denn wenn er solche Gesetzlosigkeit irgend einem Menschen sagen würde, so würde er nicht mehr für einen Menschen gelten und nimmer für werth geachtet werden, das Licht zu sehen. Auch die Askese einzelner gnostischer Sekten wie der Marcioniten wurde nicht anerkannt. Man vermißte das rechte Motiv [4]), sah

---

Ὅνπερ δὲ τρόπον καὶ ψευδοπροφῆται ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν γενομένων ἁγίων προφητῶν ἦσαν, καὶ παρ' ἡμῖν νῦν πολλοί εἰσι καὶ ψευδοδιδάσκαλοι. Iren. 3, 3, 4 beruft sich auf Polykarpus, *πολλῷ ἀξιοπιστότερον καὶ βεβαιότερον ἀληθείας μάρτυρα ὄντα Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ τῶν λοιπῶν κακογνωμόνων.* Ib. 2, 11, 1: Sic igitur veritati non credentes, in mendacio autem volutantes perdiderunt panem vitae verae in vacuum et in profundum umbrae incidentes; similes Aesopi cani, ei qui panem quidem reliquit, in umbram autem ejus impetum fecit et perdidit escam.

1) Iren. praef. lib. 1, 2: *Φυλάξασθαι τὸν βυθὸν τῆς ἀνοίας καὶ τῆς εἰς Χριστὸν βλασφημίας.* 2, 19, 8: De eo quidem, quod sit regula ipsorum infirma et instabilis (i. e. *ἀσύστατος*), adhuc etiam et vana, sufficiunt, quae dicta sunt. Ib.: Quod est nequam et dolosum et seductorium et perniciosum de schola eorum, qui sunt a Valentino et a reliquis haereticorum. Praef. lib. 4.

2) Iren. 1, 25, 4: Et in tantam insaniam effrenati sunt, uti et omnia quaecunque sunt irreligiosa et impia in potestate habere et operari se dicant.

3) Philos. Prooem. S. 4 ed. Duncker.

4) Clem. Strom. 3 p. 522: *Γίνεται δὲ αὐτῷ* (dem Marcion) *τῆς ἐγκρατείας αἴτιος, εἴ γε τοῦτο ἐγκράτειαν ῥητέον, αὐτὸς ὁ δημιουργός· πρὸς ὃν ὁ θεομάχος οὗτος γίγας ἀνθεστάναι οἰόμενος, ἄκων ἐστὶν ἐγκρατὴς, κατατρέχων καὶ τῆς κτίσεως καὶ τοῦ πλάσματος.*

darin nur Hoffahrt [1]), oder urtheilte, sie lebten auf fromme Weise durch Enthaltsamkeit gottlos [2]).

Für Christen konnte man demnach die Gnostiker nicht gelten lassen; man stand ihnen anders gegenüber als den Judenchristen [3]). Hierin stimmte das Urtheil der Kirche mit dem der tiefer blickenden Heiden zusammen. Celsus wenigstens ward der Kirche darin gerecht, daß er anerkannte, die Lehre Jesu sei für die Gnostiker nur ein Vorwand [4]).

Den Ursprung des Gnosticismus suchte man in der heidnischen Philosophie. Irenäus, Clemens sprachen diesen Gedanken aus [5]); eine Ausführung desselben ist das Werk des Hippolytus. Aber alles war damit nicht erklärt; denn wie kam die Gnosis zu ihren christlichen Elementen? Man mußte zugeben, daß die Gnostiker die christliche Wahrheit kannten. Man zog dann in Betracht, wie schwierig es sei, sie zu fassen; daraus erkläre sich die Entstehung von Streitfragen. An ihnen hätten sich die Ruhmbegierde und der Wahn der Einsicht entzündet: durch sie seien die Häresien erwachsen [6]). Mit dieser — darf man sagen, historischen? — Erklärung verband sich eine mehr dogmatische. Man sah im Gnosticismus etwas Dämonisches, Satanisches. Nicht nur verglich man den Gebrauch, welchen die Gnostiker von der heiligen Schrift machten mit dem Thun des Satans [7]), sondern man ließ sie von den Dämonen ge-

1) Ib. p. 533: Von denen, welche die Ehe verwerfen: *Μιμεῖσθαι δ' αὐτοὺς οἱ μεγάλαυχοί φασι τὸν κύριον μήτε γήμαντα μήτε τι ἐν τῷ κόσμῳ κτησάμενον, μᾶλλον παρὰ τοὺς ἄλλους νενοηκέναι τὸ εὐαγγέλιον καυχώμενοι.*

2) Ib. p. 531.

3) Vgl. über die letzteren Just. dial. c. Tryph. Jud. c. 47.

4) Orig. c. Cels. 5, 54: *Τοὺς προφάσει τῆς διδασκαλίας τοῦ ὀνόματος τοῦ Ἰησοῦ ἀποστάντας τοῦ δημιουργοῦ ὡς ἐλάττονος καί προσεληλυθότας ὡς κρείττονί τινι θεῷ.*

5) Iren. 2, 14, 2: Quae apud omnes, qui Deum ignorant et qui dicuntur Philosophi, sunt dicta, haec congregant et quasi centonem ex multis et pessimis panniculis consarcientes finctum superficium subtili eloquio sibi ipsis praeparaverunt. Clem. Strom. 3, p. 515.

6) Clem. Strom. 7 p. 887: *Δῆλον γὰρ ὅτι δυσκόλου καὶ δυσέργου τῆς ἀληθείας τυγχανούσης, διὰ τοῦτο γεγόνασιν αἱ ζητήσεις, ἀφ' ὧν αἱ φίλαυτοι καὶ φιλόδοξοι αἱρέσεις μὴ μαθόντων μὲν μηδὲ παρειληφότων ἀληθῶς, οἴησιν δὲ γνώσεως εἰληφότων.* Iren. 2, 11, 2 u. 28, 3 f.

7) Iren. 5, 21, 2: Von dem, was der Satan bei der Versuchung Jesu that: Mendacium abscondens per scripturam, quod faciunt omnes haeretici.

ſandt und beſeſſen ſein [1]): ſie lehrten, was der unreine Geiſt ihnen in den Sinn gegeben habe [2]), ſie ſeien Vorläufer des Antichriſts [3]).

Deshalb konnte ihr Auftreten und ihr Umſichgreifen die von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugten Chriſten nicht beirren. Sie erinnerten ſich daran, daß Jeſus geſagt hatte, nach ſeinem Tode würden falſche Lehrer kommen [4]); ſie gedachten ſeiner Warnung vor den Wölfen in Schafskleidern [5]). Das Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen meinten ſie erfüllt zu ſehen [6]). Wie der Herr habe auch Paulus geredet [7]). Was aber vorausverkündigt ſei, das müſſe geſchehen [8]). Die Häreſis bot alſo einen Beweis für die Wahrheit der Weiſſagung.

Die großen Häupter der Schulen waren zu Tertullians Zeit ſchon dahingegangen. Aber es lebten und wirkten noch ſolche, welche Marcion, Valentinus und Appelles perſönlich gekannt hatten. Nigidius, Hermogenes, von den Schülern des Valentinus der Antiochener Axionikus und Alexander gehörten zu den Zeitgenoſſen [9]). Die Anziehungskraft des Gnoſticismus bewies ſich noch immer als nicht gering; wir hören, daß ſelbſt Biſchöfe und Diakonen, Jungfrauen und Märtyrer ihm zufielen; am leichteſten der Verführung zugänglich waren natürlich die Neulinge im Chriſtenthume; auch die

---

1) Just. apol. 1, 26 ſagt dies von Simon Magus, Menander und Marcion. Vgl. c. 56 u. 58. Iren. behauptet dasſelbe von Marcus 1, 13, 3. Vgl. praef. lib. 4, 4.

2) Just. dial. c. Tryph. J. 82: *Τὰ ἀπὸ τοῦ ἀκαθάρτου πνεύματος διαβόλου ἐμβαλλόμενα ταῖς διανοίαις αὐτῶν ἐδίδαξαν καὶ διδάσκουσι μεχρὶ νῦν.*

3) Iren. 1, 13, 1: Von Marcus: *ὡς πρόδρομος ὢν ἀληθῶς τοῦ Ἀντιχρίστου.*

4) Just. dial. c. Tryph. J. 82.

5) Just. apol. 1, 58. Iren. praef. lib. 1, 2.

6) Clem. Strom. 7, p. 887.

7) Irenäus erinnert 3, 14, 2 an die Abſchiedsrede des Apoſtels Paulus zu Milet Act. 20, 17 ff.

8) Clem. l. c.: *Ἀδύνατον μὴ γενέσθαι τὸ προειρημένον ἔσεσθαι.*

9) Tert. de praescr. h. 30: Et Nigidius nescio qui et Hermogenes et multi alii adhuc ambulant pervertentes vias domini. Adv. Valent 4: Solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum ejus consolatur. De carn. Chr. 16.

Vornehmen und die Frauen [1]). Zahlreich waren besonders die Gemeinden der Valentinianer und Marcioniten [2]).

Irenäus mahnte einmal, man solle die trotzigen und unsinnigen Häretiker weit von sich wegweisen und ihre vielen Worte nicht ertragen [3]). Das war Tertullians Gedanke, wenn er seine Thätigkeit gegen die Gnostiker nicht mit einer Bestreitung ihrer Lehren begann, sondern mit einem Werk, durch das er hoffte, alle Häresien zumal auszuschließen, ohne sich auf Einzelnes einlassen zu müssen, mit dem Buch von der Präscription. Erst darnach ließ er Schriften gegen einzelne Häretiker folgen; mit der Untersuchung einzelner Lehren schloß er. Es scheint ein seltsamer Weg mit dem Allgemeinen zu beginnen und immermehr zu Besonderem fortzuschreiten. Allein er ist gewöhnlicher, als man vermuthen sollte; jedenfalls war er der Art Tertullians gemäß. Es war ähnlich, wenn er dem Heidenthum gegenüber verschmähte, bei einzelnen Männern Zeugnisse für die christliche Wahrheit zu suchen, und sich lieber auf das allgemein giltige Zeugniß der von Natur christlichen Seele berief.

Der Gedanke, welchen er in der Schrift über die Präscription ausführte, entsprang ihm nicht erst aus einer eingehenden Beschäftigung mit dem Gnosticismus. Schon im Apologetikum hatte er ihn ausgesprochen [4]): Schlagfertig wenden wir gegen unsere Verderber ein, daß das die Regel der Wahrheit ist, welche von Christus kommt, überliefert durch seine Begleiter; diese verschiedenen Erfinder werden sich als später denn sie erweisen. Nur die Folgerung aus diesem Gedanken zog er jetzt, daß die Häretiker kein Recht an die heilige Schrift haben, weil sich die von Christo stammende Wahrheit nicht bei ihnen finde.

---

1) Tert. d. praescr. h. 3: Solent quidem isti infirmiores etiam de quibusdam personis ab haeresi captis aedificari in ruinam. Quare illa vel ille fidelissimi et prudentissimi et usitatissimi in ecclesia in illam partem transierunt? . . . Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere? Iren. praef. lib. 5. Der Verfasser will neophytorum quoque sensum confirmare, ut stabilem custodiant fidem, quam bene custoditam ab ecclesia acceperunt.

2) Valentinus und Marcion nennt Tertullian insigniores et frequentiores adulteros veritatis. De praescr. h. 30.

3) Iren. 2, 31, 1.

4) Apol. 47.

Daß nicht allzu lange Zeit zwischen der Abfassung des Apologetikums und der Schrift über die Präscription verflossen ist, scheint gewiß [1]). Denn beide Schriften berühren sich in auffälliger Weise. Zunächst zeigt sich dies in ihrem Gedankenkreis. Vergleicht man wie hier (de praescr. 7) und dort (apol. 47) die Entstehung der Häresien erklärt wird, so ist die Uebereinstimmung nicht zu verkennen. Dieselben Momente werden hervorgehoben: die Eigenwilligkeit häretischer Spekulation, ihre Verwandtschaft mit der heidnischen Philosophie, die Wirkung dämonischer Einflüsse; nur fehlen im Apologetikum die in der späteren Schrift angeführten Beispiele. Hält man

1) Ein irgendwie sicheres äußeres Merkmal über die Abfassungszeit der Schrift de praescr. gibt es nicht. Doch wird feststehen, daß sie vor den anderen gegen Gnostiker gerichteten Schriften verfaßt ist. Die Schlußworte: De reliquo, si Dei gratia adnuerit, etiam specialiter quibusdam respondebimus, lassen sich nicht wohl anders verstehen, als daß Tertullian nun erst Schriften gegen einzelne Gnostiker verfassen will. Sagt er adv. Marc. 1, 1: Sed alius libellus hunc gradum sustinebit adversus haereticos, etiam sine retractatu doctrinarum revincendos quod hoc sint de praescriptione novitatis, so bezieht er sich zwar ohne Zweifel auf die Schrift de praescr., aber daß er sie erst schreiben will, ist nicht gesagt. Nach seinem Sprachgebrauch kann die Stelle sehr wohl so gemeint sein, daß er die Erwartung ausspricht, das schon geschriebene Buch werde leisten, was er sagt. Aehnlich heißt es adv. Marc. 4, 21 mit Bezug auf 3, 18 ff.: Quae cum praedicta sint et ipsa in Christum creatoris, sicut suis locis implebimus. Ist demnach die Schrift de praescr. vor den übrigen antignostischen Werken geschrieben, so fragt sich, ob vor oder nach Tertullians Uebergang zum Montanismus. Offen Montanistisches enthält sie nicht; dagegen wird die Beziehung der Verheißung Joh. 16, 13 nur auf das Pfingstwunder und die Vertheidigung der Vollkommenheit der apostolischen Erkenntniß (c. 22) die Annahme, Tertullian habe das Buch als Montanist geschrieben, widerlegen. Man hat es also für vormontanistisch zu halten (vgl. Neander a. a. O. S. 311 ff.). Hesselberg wendet (a. a. O. S. 104) ein, daß dieser Periode Tertullians das antignostische Interesse abgehe. Allein dergleichen allgemeine Behauptungen sind immer unsicher. Und in diesem Falle irrt Hesselberg offenbar. Nicht nur die Erwähnung der Gnostiker im Apolog., sondern vornehmlich die Schriften über die Ketzertaufe und über die Taufe beweisen das Gegentheil. Die oben nachgewiesenen Berührungen mit dem Apologetikum führen darauf, daß die Abfassung beider Schriften rasch aufeinander folgte. Das Werk de praescr. mochte das nächste nach dem über die Ketzertaufe sein, zu gleicher Zeit geschrieben, als Tertullian für seine Katechumenen das Büchlein über die Taufe verfaßte. Daß es in Ton und Haltung zu diesem Höhepunkte der Tertullian'schen Thätigkeit wohl paßt, wird sich kaum bestreiten lassen.

die für die Heiden bestimmte Darlegung des christlichen Glaubens (apol. 17—23) neben die um der Häretiker willen ausgesprochene Glaubensregel (de praeser. 13), so ist nicht minder deutlich, daß der Nachdruck in beiden Schriften auf die gleichen Lehren fällt. Die Stelle im Apologetikum ist nur die umschriebene Glaubensregel. Gemeinsam ist die Betonung, daß der Vater der Weltschöpfer ist, die Bezeichnung Christi als des Logos, die Hervorhebung seiner prophetischen Wirksamkeit. Dagegen fehlt der Logosname in der Glaubensregel, welche die spätere Schrift über die Verschleierung der Jungfrauen (c. 1) enthält, und die Erwähnung der prophetischen Wirksamkeit Christi sowohl dort als in dem Werke gegen Praxeas (c. 2). Was im Apologetikum unbesprochen blieb, ist das den Heiden Unverständliche oder das später eigens Behandelte.

Auch einzelne Ausdrücke kehren in beiden Schriften wieder, und zwar ist ersichtlich, daß die Berührungen unbeabsichtigt waren. Das Gedächtniß hielt eine Zeitlang auffällige Verbindungen zweier Wörter in verschiedenen Sätzen, oder bei verwandten Gedanken den gleichen Rhythmus der Rede mit verschiedenen Wörtern fest [1]). Dazu kommt eine Bemerkung, die man bei Tertullian öfter machen kann; es geschah, daß er irgend einen Gedanken, der von ihm ausgesprochen war, in den folgenden Schriften noch so frisch im Sinn hatte, daß er mit Bezug auf ihn schrieb, ohne ihn doch ausdrücklich zu wiederholen. Sehr bezeichnend ist in dieser Hinsicht der Anfang des Werkes gegen die Häretiker [2]). Der erste Satz enthält eine Beziehung auf eine frühere die Häretiker betreffende Ermahnung Tertullians, zu welcher ihn die Lage der Gegenwart bewogen hatte. Woran dachte er hiebei? Man wird in seinen erhaltenen Schriften schwerlich eine passende Stelle nennen können. Deshalb darf man wohl vermuthen, daß er die Schrift über die Ketzertaufe im Sinn hatte. Sie hatte eine ermahnende Tendenz; vor jeder Gemeinschaft mit den Ketzern wollte sie warnen. Daß sie durch die Lage der Gegenwart veranlaßt wurde, darauf ist früher hingewiesen. Dies bestätigt, daß die Schrift

---

1) Vgl. apol. 46: Inimice philosophi affectant veritatem et affectando corrumpunt und de praeser. 7: Die menschliche Weisheit als affectatrix et interpolatrix veritatis. Apol. 46: Quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et coeli? und de praeser. 7: Quid ergo Athenis et Hierosolymis, quid academiae et ecclesiae?

2) Condicio praesentium temporum etiam hanc admonitionem provocat nostram, non oportere nos mirari super haereses istas.

über die Präscription kurze Zeit nach dem Apologetikum, unmittelbar nach der Schrift über die Ketzertaufe, also ziemlich gleichzeitig mit der Schrift über die Taufe verfaßt wurde. Die Veröffentlichung dieser und der übrigen schon besprochenen Schriften unterbrach die Bestreitung des Gnosticismus nicht. Da Tertullian in ihnen nur solches aussprach, womit er sich um seines Amts als Presbyter willen ohnehin beschäftigen mußte, so war eine Vorbereitung für ihre Abfassung unnöthig, wie denn auch die leichte, fast nachlässige Form derselben eine strenge Arbeit an ihnen wenig vermuthen läßt.

Doch gehen wir zur Betrachtung des Inhalts der Schrift selbst über.

Wie im Apologetikum, schickt Tertullian eine von ihm selbst abgegrenzte Einleitung voraus[1]). Sie ist ungewöhnlich ausgedehnt; denn sie umfaßt die ersten vierzehn Kapitel; ihr Zweck ist, den Christen den rechten Standpunkt anzuweisen, von dem aus sie die Häresis richtig beurtheilen könnten. Den Heiden war die Spaltung derer, welche sich Christen nannten, und die Verschiedenartigkeit der Lehre und des Lebens, welche sie bei ihnen bemerkten, ein Grund zum Unglauben. Auch vielen Christen gereichten diese Thatsachen zum Anstoße. Das Dasein des Gnosticismus und seine, wie es schien, im Verhältniß zur Kirche schnellere Ausbreitung machten sie unruhig. An sie wendet sich Tertullian. Weder das Dasein, so äußert er sich, noch die Erfolge der Häresie sollen Befremden erregen. Denn ihr Auftreten wurde vorausgesagt, ist also nothwendig, und die Kraft, welche ihnen gegönnt ist, dient zur Erprobung und Bewährung des Glaubens, ist also nützlich (c. 1). Das wirkliche Dasein einer Sache sollte die Verwunderung über ihr Dasein ausschließen; die Erkenntniß ihres Zweckes die über ihr Vermögen. Deshalb ist, was als schlecht erkannt wird, nicht anzustaunen, sondern man muß es verabscheuen und vermeiden. Dies sollte den Häresien gegenüber der Fall sein; denn dadurch würden sie schwach. Aber es geschieht nicht von allen; man staunt sie an, und so geben sie Anstoß. Doch daß auch das Schlechte seine Kraft hat, ist natürlich, und im vorliegenden Falle kommt die Kraft des Schlechten zumeist von der Schwäche derer her, welche ihm gegenüber stehen (c. 2). Besonders der Abfall hervorragender Christen erregt Be-

1) C. 15: Venimus igitur ad propositum. Hoc enim dirigebamus et hoc praestruebamus allocutionis praefatione, ut jam hinc de eo congrediamur de quo adversarii provocant.

denken und Zweifel. Man sollte sich sagen, daß sie nicht waren, wofür man sie hielt; und unmöglich ist der Abfall auch wirklich Bewährter nicht. Deshalb soll der Glaube nicht nach der Person, sondern die Person nach dem Glauben beurtheilt werden. Das Höchste, was ein Mensch sein kann, ist, daß er ein Christ ist; aber nur der ist es, welcher bis an das Ende beharrt. Gott allein weiß, wer beständig ist und wer nicht. Durch die Anfechtungen reinigt er seine Tenne von der Spreu. Versteht man den Abfall Gläubiger in diesem Sinne, so kann er niemand irre machen. Von dem Herrn, von den Aposteln sind Abtrünnige hinweggegangen; den Kirchen der Gegenwart widerfährt nur das Gleiche wie jenen (c. 3).

Erinnern müssen sich die Christen der Aussprüche, welche die Häresieen weissagten und geboten, sie zu vermeiden. Das Wort Jesu Matth. 7, 15 und das des Paulus 1. Cor. 11, 19 werden angeführt. Sie müssen sein; aber die Gefahr, welche sie bringen, ist nicht gering; nur mit der durch die Verfolgungen des Antichrists ist sie zu vergleichen (c. 4). Denn sie sind durchaus verwerflich; für noch schlimmer hält sie Paulus als die Spaltungen (c. 5). Er zählt sie unter die Werke des Fleisches und verbietet jeden Umgang mit Häretikern. Spricht er fast in allen Briefen von der Vermeidung der falschen Lehren, so denkt er auch dabei an die Häresien.

Sie bringen falsche Lehren; denn was sie sagen, besteht, gemäß ihrem Namen, in Selbsterwähltem. Darin liegt ihr unchristlicher Charakter; denn die Christen haben die Apostel, diese Christum zum Lehrer; alle fremde Lehre wird von ihnen verworfen (c. 6). Ihren Ursprung aber haben sie in den Lehren menschlicher Weisheit. Und wie sie den Inhalt mit der Philosophie theilen, so stammt auch die dialektische Form von ihr. Ausdrücklich hat Paulus vor der Philosophie gewarnt (Col. 2, 8). In der That kann das Christenthum keine Gemeinschaft mit ihr haben; es ist anderer Art; denn während sie nur zu fragen weiß, besitzt es im Glauben die Antwort auf alle Fragen (c. 7).

Gegen diese Behauptung wurden Schriftstellen wie: Suchet, so werdet ihr finden, angeführt. Tertullian untersucht, ob mit Recht. Aus einer Zeit, behauptet er, stammt dies Wort, da Christus noch nicht erkannt war. Deshalb war es an seinem Platze: er war noch zu suchen. Und zu den Juden wurde es gesagt: sie konnten ihn suchen, nämlich in der heiligen Schrift. Zu ihnen war er gesandt. Zuletzt jedoch gebot er den Aposteln, zu den Heiden zu gehen und ihnen das Evangelium zu bringen. Dazu erhielten sie den heiligen

Geist als den Führer in alle Wahrheit. Freiwillig also kommt diese den Heiden entgegen. Wie könnte jenes Schriftwort ihnen gelten (c. 8)?

Doch Tertullian will einräumen, was er geleugnet hat; nur muß man jenen Ausspruch dann recht verstehen. Das Suchen zielt auf das Glauben. Etwas Bestimmtes muß geglaubt werden. Deshalb kann nicht ein ziellloses Suchen geboten sein, sondern es muß aufhören, wenn das, was man glauben soll, gefunden ist. Die Kirche nun besitzt den rechten Glauben. Ihre Glieder müssen also wissen, daß sie nichts anderes zu suchen, sondern nur zu bewahren haben, was sie geglaubt (c. 9). Denn darauf muß man achten, was zu suchen ist, der Glaube, und wann, so lange man nicht gefunden hat, und wie lange, bis man gefunden hat. Gefunden hat, wer glaubt. Der Glaube ist das Ende des Suchens. Wo gäbe es sonst eine Grenze (c. 10)? Wer nichts aufgibt, mag ohne Schaden irren, aber ein Gläubiger, der von Neuem zu suchen beginnt, verleugnet dadurch seinen Glauben; denn nur wer nicht hat, sucht, und nur so lange, bis er gefunden hat; wer immer sucht, arbeitet umsonst (c. 11). Doch gesetzt auch, daß die Christen immer forschen sollten, so doch gewiß nicht bei Fremden, sondern bei den Gläubigen, und nur nach dem, was ohne Schädigung des Glaubens gefragt werden kann (c. 12). Die Summe des Glaubens ist in der Glaubensregel ausgesprochen: sie verkündigt die Werke des Vaters und Sohnes von der Schöpfung bis zum Gericht. Hierüber kann es bei den Christen kein Fragen geben (c. 13). Sonst mag man fragen und forschen; nur muß man sich hüten dies zu überschätzen. Denn das Heil liegt allein am Glauben. Bei den Häretikern aber Unterweisung suchen ist nutzlos, wenn es wahr ist, daß sie selbst noch zu den Suchenden gehören. Wenden sie dies nur vor, so sind sie nicht einmal für Christen zu halten.

Doch sie gebrauchen ja die heilige Schrift (c. 14). Dem gegenüber spricht Tertullian als den einzig richtigen Grundsatz aus, daß sie zu keinem Streite über die heilige Schrift zuzulassen seien. Damit erst ist er bei dem Gegenstand seiner Schrift angekommen. Alles bisher Gesagte will er nur als Vorrede betrachtet haben (c. 15).

Was er verlangt, behauptet er, ist nichts anders, als was die Pflicht des Gehorsams gegen den apostolischen Befehl, sich vor neuen Lehren zu hüten, und mit einem Häretiker nach Einer Zurechtweisung ferner nicht zu verkehren (1 Tim. 6, 3 u. Tit. 3, 9), den Christen

auflegt. Denn die Häretiker soll man strafen, nicht mit ihnen streiten. Das ist ein unnützes Bemühen (c. 16), da sie nicht alle heiligen Schriften annehmen, sie durch Zusätze und Weglassungen ändern, den Sinn durch künstliche Auslegungen entstellen. Sie sind durch den Inhalt ihrer Lehren hiezu genöthigt; aber es fehlt bei dieser Sachlage die Möglichkeit einer Entscheidung des Streites (c. 17). Ein unentschiedener Streit aber wirkt für den Hörer schädlich. Denn da er von beiden Seiten den gleichen Anspruch auf Wahrheit vernimmt, weiß er nicht, wo er die Häresie finden soll (c. 18). Um dieser Zwecklosigkeit willen ist der Streit gegen die Häretiker nicht mit der Schrift zu führen. Man hat vielmehr zu fragen: Wer besitzt den Glauben, der ein Recht auf die heilige Schrift hat? Von wem, durch wen, wann und welchen ist die Lehre überliefert, die zu einem Christen macht? Denn wo sich die Wahrheit der christlichen Lehre und des christlichen Glaubens findet, da sind die echten Schriften, Auslegungen und Ueberlieferungen der Christen vorhanden (c. 19).

Hiemit kommt Tertullian zu einem neuen Abschnitt seines Werkes. Ebenso klar, ohne Abschweifung wie im ersten schreitet er auch hier vorwärts. Christus, über dessen Person und Werk zunächst nichts festgestellt werden soll, so beginnt er, hat während seines Erdenlebens selbst gepredigt, sowohl dem Volke, als auch seinen Jüngern. Von diesen erwählte er zwölf Männer und bestimmte sie zu Lehrern der Völker. Den Befehl, ihr Werk zu treiben, gab er ihnen nach seiner Auferstehung. Sofort begannen die Apostel, nachdem sie mit dem heiligen Geiste ausgerüstet waren, den Glauben an Christus zu bezeugen und Kirchen zu gründen; zuerst in Judäa, darnach unter den Heiden. Von den durch sie gestifteten Gemeinden empfiengen alle übrigen den Glauben und die Lehre. Daher sind sie alle apostolisch und allzumal die eine, ursprüngliche, apostolische Kirche, wie diese Einheit sich auch in ihrer Gemeinschaft ausspricht (c. 20).

Aus diesen Thatsachen werden nun die Folgerungen gezogen: Wenn Christus die Apostel sandte, so sind sie allein als Lehrer anzusehen, ihre Lehre ist Christi Lehre; was sie aber lehrten, beweist die Tradition der Kirchen, welche sie gegründet haben. Jede Lehre, die mit ihr übereinstimmt, ist als wahr anzunehmen; sie geht auf die Apostel, auf Christus, auf Gott zurück. Was ihr entgegen ist, das ist für Lüge zu halten. Nur der letzte Schritt fehlt, daß die Antwort vollständig wäre, der Nachweis, daß die von Tertullian vorgetragene Lehre aus der apostolischen Ueberlieferung herstammt (c. 21).

Doch ehe dies gezeigt wird, müssen einige Behauptungen der Häretiker widerlegt werden. Sie sagten: Die Apostel haben nicht alles gewußt, oder dies ist zwar der Fall, aber sie haben nicht alles allen überliefert. Beides, bemerkt Tertullian, schließt einen Vorwurf gegen Jesus selbst ein; denn im ersten Falle hätte er sie mangelhaft unterwiesen, im zweiten hätte er nicht die rechten Personen gewählt, solche, denen die Einfalt fehlte. Jedoch ist die erste Annahme angesichts dessen, was über den innigen Verkehr des Herrn mit seinen Jüngern berichtet wird, unmöglich. Freilich sagte er selbst, daß sie nicht alles tragen könnten, was er ihnen zu sagen hatte; aber er hat die Verheißung, welche er ihnen gab, daß sie nach seinem Hingange den Heiligen Geist, den Führer in alle Wahrheit, empfangen sollten, erfüllt (c. 22). Aus dem im Galaterbriefe erwähnten Zwiespalt zwischen Petrus und Paulus läßt sich ein Gegenbeweis nicht entnehmen. Vor allem haben die Gnostiker kein Recht, sich auf ihn zu berufen; denn da sie die Apostelgeschichte verwerfen, können sie die apostolische Autorität des Paulus nicht behaupten. Doch sieht man darüber hinweg und läßt ihren Einwand zu, so müßten sie, um Recht zu behalten, beweisen, daß Paulus ein anderes Evangelium lehrte als Petrus. Dem widerspricht aber, was Paulus selbst im Galaterbriefe über sein Verhältniß zu den Aposteln äußert. Das, weshalb er den Petrus tadelte, war ein Fehler im Wandel, nicht in der Lehre (c. 23); gegen allzu raschen Tadel aber vertheidigt sein eigenes Wort 1. Cor. 9, 20 f. den Genossen seines Apostelamts und seines Martyriums. Wurde dem Paulus nach 2. Cor. 12, 2 f. eine besondere Offenbarung zu Theil, so kann das nicht zu einem Beweise dafür benützt werden, daß er eine andere Lehre empfieng als die übrigen Apostel; denn was er hörte, waren unaussprechliche Worte, nicht bestimmt zur Mittheilung an andere (c. 24).

Die zweite Annahme, daß die Apostel nicht allen alles überliefert hätten, wollten die Gnostiker mit Stellen aus den Pastoralbriefen belegen, in denen Paulus mahnt, das Anvertraute zu bewahren u. dgl. (1 Tim. 6, 20; 1, 18; 6, 13; 2. Tim. 1, 14). Tertullian zeigt, daß Paulus bei diesen Worten an nichts anderes dachte als an das Evangelium (c. 25). Es offen zu verkündigen hatte Jesus selbst oftmals geboten. Bedenkt man den Charakter der Apostel, so kann man keinen Grund finden, der sie an der Erfüllung seines Auftrags gehindert hätte. Durch verschiedene Predigt würden sie sich die Wirksamkeit unmöglich gemacht haben. Belehrten sie ihre Schüler in Sonderheit, so können sie ihnen doch nichts mitgetheilt haben,

das im Widerspruche mit ihrer öffentlichen Predigt gestanden hätte (c. 26).

Der erste, zweiseitige Einwand der Häretiker ist hiemit in seiner Unmöglichkeit nachgewiesen. Doch bliebe denkbar, was sie ebenfalls behaupteten, daß die Kirche die Apostel falsch verstanden hätte. Hiemit beschäftigt sich Tertullian im Folgenden. Die Gnostiker beriefen sich auf Aussprüche des Apostels Paulus, darinen er Christengemeinden tadelte, wie Gal. 3, 1 u. 1, 6; 1 Cor. 3, 1 ff. Doch die Getadelten, antwortet Tertullian, muß man glauben, haben sich gebessert, und andere Gemeinden wurden ja von Paulus gelobt (c. 27). Mögen aber alle geirrt, mögen die Apostel sich getäuscht, mag der heilige Geist, der Führer in alle Wahrheit, sein Amt vernachlässigt haben, ist es für möglich zu halten, daß aus dem allgemeinen Irrthum die Einheit der Lehre der christlichen Kirche hervorgieng? Dies widerspricht dem Wesen des Irrthums. Der eine Glaube bei den vielen Christen ist also kein Irrthum, sondern Ueberlieferung.

Bei der gnostischen Annahme bleibt nichts übrig, als die vermessene Behauptung, daß die Apostel selbst geirrt haben (c. 28). Dann herrschte der Irrthum, bis die Häresien entstanden. Diesen unglaublichen Satz muß man aufstellen. Allein überall geht die Wahrheit dem Irrthum voraus. Daß die Häresieen später aufkamen, ist sicher (c. 29); man kennt ja die Geschichte der Häretiker; ihre Schüler sind noch am Leben; auch was sie thaten, beweist ihre Posteriorität. Jede göttliche Autorität, auf die sie sich stützen könnten, fehlt ihnen (c. 30). Dagegen hat Jesus selbst gelehrt, daß was später kommt, die Lüge ist. Dies ergibt sich aus seinem Gleichniß Matth. 13, 24 ff. (c. 31). Behaupten die Häresieen, daß sie bis in die Zeiten der Apostel hinaufreichen, so können sie dies nicht beweisen; denn wo ist die bischöfliche Succession der häretischen Gemeinden? Würden sie eine solche erdichten, wie dies wohl für möglich zu halten ist, so nützt ihnen auch dies nichts; denn die Verschiedenheit ihrer Lehren von den apostolischen beweist, daß sie nicht apostolischen Ursprungs sind (c. 32).

Es ist Thatsache, daß ihre Lehren entweder solche Irrthümer sind, welche die Apostel bereits erwähnt und verworfen haben, oder solche, welche aus den von ihnen verworfenen entsprangen (c. 33), oder endlich solche, welche dem Glauben der Apostel so durchaus widersprechend sind, daß sie zu ihrer Zeit nicht vorkamen, dagegen als künftig geweissagt wurden (c. 34). Stellen die Häretiker ähnliche Behauptungen bezüglich der Kirche auf, so müßten sie den Irrthum

der Kirche beweisen und zugleich zeigen, wo dann die Wahrheit zu suchen ist, da sie selbst dieselbe auch nicht besitzen. Jedoch das Geforderte können sie nicht leisten. Die kirchliche Lehre ist die ursprüngliche, also die wahre, die von den Aposteln nicht verworfene, also vertheidigte (c. 35). An die apostolischen Gemeinden hat man sich zu wenden; dort wird man dasselbe Leben und denselben Glauben finden, wie überall in der Christenheit (c. 36).

Damit ist der oben fehlende Schluß des Nachweises geliefert, und Tertullian kann die Folgerungen aussprechen, welche sich aus dem Dargelegten ergeben: Sind nur diejenigen Christen, welche an dem festhalten, was die Kirche von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott empfangen haben, so sind die Häretiker keine Christen, und haben also kein Recht an die heilige Schrift. Sie vergreifen sich an dem Eigenthume der Kirche, denn sie sind Fremde, Feinde, weil sie Selbsterdachtes lehren (c. 37). Deshalb sind sie auch genöthigt, die heilige Schrift durch Veränderung des Textes oder des Sinnes zu entstellen (c. 38). Um der Erprobung des Glaubens willen ist ihnen dies gestattet. Sie üben dabei nur eine Kunst, die man an jeder Schrift, insbesondere aber an der Bibel beweisen kann. Denn fast muß man sagen, daß sie dafür angelegt sei (c. 39). Fragt man aber, woher ihnen diese Kunst stammt, so ist die Antwort: Vom Satan, der, überhaupt der Nachahmer göttlicher Einrichtungen, auch hier das Christliche dem Fremden angepaßt hat. Die Geister der Bosheit, von denen die Häresien kommen, sind von ihm gesandt. Wie nahe berühren sich um dieses satanischen Ursprungs willen die Häresis und das Heidenthum (c. 40).

Wie der Glaube, so ist auch der Wandel der Häretiker eitel, irdisch, menschlich, ohne Ernst und ohne Würde, ohne Zucht. Der Mangel an fester Ordnung im Gemeindeleben, an Uebereinstimmung in der Lehre, an Frömmigkeit des Lebens wird hervorgehoben (c. 41—43), eine jener anschaulichen, aber einseitigen Schilderungen Tertullians, ein Bild voll Schatten ohne einen Lichtblick.

Den Schluß der Schrift bildet eine warnende Erinnerung an das Gericht und an die Unmöglichkeit, den Abfall von der einmal erkannten Wahrheit zu rechtfertigen oder zu entschuldigen. Zuletzt wird die Widerlegung einzelner Häretiker versprochen.

Aus dieser Skizze des Inhalts und Gedankengangs der Schrift über die Präscription wird zu bemerken sein, wie ruhig und selbstgewiß Tertullian in ihr auftrat. Er bewies sich ganz als Meister seines Stoffes. Nirgends ist Eilen und Drängen wahrzunehmen;

er trug kein Bedenken, den Ausflüchten der Gnostiker bis in das Einzelne nachzugehen, um sie abzuschneiden. Man meint kaum den heftig zufahrenden Tertullian reden zu hören. Um so mehr war er ein würdiger Vertreter der Kirche, der ihr Dasein Beweis für das Recht ihres Daseins, und der ihr Glaube Beweis für das Recht ihres Glaubens war. Ihr hohes Selbstgefühl sprach aus ihm. Es gehört zu diesem kirchlichen Charakter des Buches, daß es kaum irgend etwas Neues, vorher noch nicht Ausgesprochenes enthielt. Am wenigsten war der Grundgedanke ihm eigenthümlich; die gesammte Kirche theilte ihn. Aber nie vorher wurde er so ausschließlich geltend gemacht, unter gänzlichem Verzicht, auf die gnostischen Lehren einzugehen, nie wurde er mit solcher Kraft und Beredtsamkeit vorgetragen. Darin liegt die Bedeutung dieser Schrift: sie war der entsprechende Ausdruck für den Gedanken, der die Kirche bewegte.

Was Tertullian von anderen forderte, daß man sich in allem von den Häretikern geschieden fühle, war bei ihm der Fall. Es ist nicht daran zu denken, daß der Gnosticismus für ihn eine anziehende Seite gehabt, oder daß er ihn irgendwie in seinem Glauben schwankend gemacht hätte: er war ihm gerichtet; nur eines hielt er für nöthig, daß man ihn recht beurtheile. Denn er diene dem, der ihn verstehe, zu einem Beweise für den Glauben. Darum dürfe es nicht einmal Verwunderung über die Häresien geben. Wie oft wiederholte er: Sie müssen sein; daß sie da sind, und wozu sie da sind, dies beides ist Beweis für ihre Nothwendigkeit. Der Glaube Tertullians an die Kirche machte ihn so sicher. Wie sie in der Schrift an die Märtyrer als die Mutter erschien, welche ihre Kinder versorgt, wie im Apologetikum das Bestreben zu erkennen war, die Schönheit der Kirche und ihres Lebens auch die Ungläubigen fühlen zu lassen, so tritt sie hier als Besitzerin der Wahrheit auf, siegessicher in ihrem Besitze und unangreifbar im Bewußtsein davon.

Am Schluß der Schrift über die Präscription versprach Tertullian, er werde in besonderen Schriften einzelne Häresien bestreiten. Zuerst scheint er sein Augenmerk auf Marcion gerichtet zu haben. Von allen Gnostikern war er der Eigenthümlichste, ein Mann, dem man kaum eine gewiße Theilnahme versagen kann: obwohl durch und durch ein Gnostiker, doch den übrigen gnostischen Sekten fast ebenso ferne stehend als der Kirche.

Ueber seinen äußeren Lebensgang ist nicht viel Sicheres bekannt. Seine Herkunft aus Pontus steht fest. Aber schon, daß er des Bischofs zu Sinope Sohn war, kann man bezweifeln. Aus dem

Anhang der Schrift über die Präscription [1]) stammt diese Nachricht, und sie steht schon dort in Verbindung mit der anderen, daß er wegen Unzucht aus der Kirche ausgeschlossen worden sei. Von Epiphanius [2]) wurden beide Nachrichten aufgenommen und fast romanhaft ausgeführt. Wie rühmt er die Trefflichkeit des ehrwürdigen Bischofs, seinen Kummer über seinen Sohn und seine Festigkeit gegen die Bitten desselben. Justin, Marcions Zeitgenosse, dagegen sagt nichts davon; und mit dem, was Tertullian erwähnt, stimmt es schlecht überein, daß Marcion aus der Kirche ausgeschlossen gewesen sei, als er nach Rom kam. Fällt aber die zweite Nachricht, so wird auch die erste wankend.

So läßt sich über ihn kaum etwas anderes sagen, als daß er unter der Regierung des Antoninus [3]) nach Rom kam, sich zuerst zur Kirche hielt und durch asketischen Eifer hervorthat. Später wurde er um seiner gnostischen Meinungen willen exkommunizirt. Daß er anfangs den Glauben der katholischen Kirche theilte, findet sich bei Tertullian verschiedene Male erwähnt. Einen Brief Mar-

1) C. 6: Post hunc discipulus ipsius emersit Marcion quidam nomine, Ponticus genere, episcopi filius, propter stuprum cujusdam virginis ab ecclesiae communicatione abjectus.

2) Epiph. haer. 42, 1: *Οὗτος τὸ γένος Ποντικὸς ὑπῆρχεν, Ἑλενοπόντου δέ φημι, Σινώπης δὲ πόλεως, ὡς πολὺς περὶ αὐτοῦ ᾄδεται λόγος. Τὸν δὲ πρῶτον αὐτοῦ βίον παρθενίαν δῆθεν ἤσκει· μονάζων γὰρ ὑπῆρχεν καὶ υἱὸς ἐπισκόπου τῆς ἡμετέρας ἁγίας καθολικῆς ἐκκλησίας. Χρόνου δὲ προιόντος προσφθείρεται παρθένῳ τινὶ καὶ ἐξαπατήσας τὴν παρθένον ἀπὸ τῆς ἐλπίδος αὐτήν τε καὶ ἑαυτὸν κατέσπασε καὶ τὴν φθορὰν ἀπεργασάμενος ἐξεοῦται τῆς ἐκκλησίας ὑπὸ τοῦ ἰδίου πατρός. Ἦν γὰρ αὐτοῦ ὁ πατὴρ δι' ὑπερβολὴν εὐλαβείας τῶν διαφανῶν καὶ σφόδρα τῆς ἀληθείας ἐπιμελομένων, διαπρέπων ἐν τῇ τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίᾳ. Πολλὰ δῆθεν ὁ M. καθικετεύσας καὶ αἰτήσας μετάνοιαν οὐκ εἴληφε παρὰ τοῦ ἰδίου πατρός· πόνος γὰρ εἶχε τὸν ἀξιόλογον γέροντα καὶ ἐπίσκοπον ὅτι οὐ μόνον ἐξέπεσεν ἐκεῖνος ἀλλ' ὅτι καὶ αὐτῷ τὸ αἶσχος ἔφερεν κτλ.*

3) De praescr. h. 30: Constat illos (Marcion und Valentinus) neque adeo olim fuisse, Antonini fere principatu, et in catholicae primo doctrinam credidisse apud ecclesiam Romanensem sub episcopatu Eleutheri benedicti, donec ob inquietam semper curiositatem, qua fratres quoque vitiabant, semel et iterum ejecti, Marcion quidem cum ducentis sestertiis quae ecclesiae intulerat, novissime in perpetuum discidium relegati venena doctrinarum suarum disseminaverunt. Postmodum Marcion poenitentiam confessus cum conditioni datae sibi occurrit ita pacem recepturus, si ceteros quos perditioni erudisset ecclesiae restitueret, morte praeventus est. Vgl. außerdem adv. Marc. 1, 19. Just. apol. 1, 26.

cions, aus dem es hervorgehen soll, führt er zum Beweise an. Seinen Schülern scheint die Anerkennung dieser Behauptung unbequem gewesen zu sein; aber sie konnten sich nicht entziehen, ihre Thatsächlichkeit zuzugeben [1]).

Wenn der Haß und die Scheltworte der Gegner Beweise für die Bedeutung eines Mannes sind, so haben diese Zeugnisse Marcion nicht gefehlt. Es ist ein Geringes, daß ihn Tertullian einen pontischen Schiffspatron nannte [2]); kaum für einen Menschen wollte ihn der Bischof von Salamis gelten lassen [3]), und Justin wurde nicht müde, fast bei jeder Erwähnung seines Namens zu wiederholen, daß die Dämonen ihn aufgestachelt hätten [4]). Als die heftigste häretische Pestilenz bezeichnete noch Cyprian [5]) seine Lehre und bezeugte von ihm, daß er die Wuth der Häretiker, welche mit sakrilegischen Waffen gegen die Kirche sich empörten, wie verbrecherischer, so auch gefährlicher bewaffnete. Ungemein groß muß der Eindruck gewesen sein, den er auf seine Zeitgenossen machte; das spricht sich darin aus, daß Clemens ihn mit einem himmelstürmenden Giganten verglich [6]), und es klingt noch fort, wenn Epiphanius ihm die Worte in den Mund

---

1) Adv. Marc. 1, 1: Non negabunt discipuli ejus primam illius fidem nobiscum fuisse, ipsius litteris testibus, ut hinc jam destinari possit haereticus qui deserto quod prius fuerat id postea sibi elegerit quod retro non erat. Ib. 4, 4: Ut et ipse illi (dem Evangel. des Lucas) Marcion aliquando crediderit, cum et pecuniam in primo calore fidei catholicae ecclesiae contulit, projectam mox cum ipso, posteaquam in haeresim suam a nostra veritate descivit. Quid nunc, si negaverint Marcionitae primam apud nos fidem ejus adversus epistolam quoque ipsius? Quid si nec epistolam agnoverint? De carn. Chri. 2: Cum fuisses (ein Christ), excidisti, rescindendo quod retro credidisti, sicut et ipse confiteris in quadam epistola et tui non negant et nostri probant.

2) De praescr. h. 30. Vgl. adv. Marc. 1, 19.

3) Epiph. haer. 42, 8 u. 9; auch in der Vorrede zur Besprechung der Bibel des Marcion.

4) Vgl. oben S. 165 Anm. 1.

5) Ep. 74, 2: Et hoc cum nondum haereticae pestes acriores prorupissent, necdum quoque Marcion Ponticus de Ponto emersisset, cujus magister Cerdon sub Hygino episcopo qui in urbe nonus fuit Romam venit: quem Marcion secutus additis ad crimen augmentis impudentius ceteris et abruptius in Deum patrem creatorem blasphemare instituit et haereticum furorem sacrilegis armis contra ecclesiam rebellantem sceleratius et gravius armavit.

6) Strom. 3 p. 522. Vgl. oben S. 163 Anm. 4.

legt, mit denen er den römischen Priestern entgegengetreten sei: Eure Kirche werde ich auflösen und eine ewige Spaltung erregen [1]).

In der That erreichte er nicht Geringes. Schon Justin, der von ihm als einem noch Lebenden und Lehrenden spricht [2]), erwähnt den großen Erfolg, den er bei seinem Auftreten in Rom hatte. Von da an bleibt sich das Zeugniß, daß seine Schule zu den zahlreichsten gnostischen Richtungen gehörte, gleich bis auf Epiphanius. Zu dessen Zeiten bestanden in Rom und Italien, in Aegypten und Palästina, in Arabien und Syrien, in Cypern und Thebais marcionitische Gemeinschaften; selbst dem fernen Persien fehlten sie nicht [3]). Gegen keinen Gnostiker ist so viel geschrieben worden als gegen ihn. Tertullian beschäftigte sich mit seiner Bestreitung viele Jahre lang; denn in dreifacher Bearbeitung wurde seine Schrift gegen ihn veröffentlicht.

Versuchen wir, das Eigenthümliche der Richtung Marcions kurz zu bezeichnen.

Ein Hauch griechischen Geistes ist über die Valentinianische Gnosis ausgebreitet. Nicht nur in ihrer reichen Mythologie, sondern auch in dem Drang nach Versöhnung des Widersprechenden und nach Herstellung der ursprünglichen Harmonie offenbart er sich. Wie anders Marcion. Ein Geist, der wie selten ein anderer, einen Blick für das sich Widersprechende hatte, aber ohne den Wunsch, die Wi-

---

1) Was Epiphanius (haer. 42, 2) erzählt, ist ein Beweis für den tiefen Eindruck, welchen Marcions Persönlichkeit machte. Es knüpfte sich an ihn wie an alle bedeutenden Männer der Mythus, welcher aus dem richtigen Gefühl der Situation dichtet. Nicht ungeschickt ist die Beziehung auf Matth. 9, 16 f. dem Marcion in den Mund gelegt. Die Antwort der *ἐπιεικεῖς καὶ πανάγιοι τῆς ἁγίας τοῦ θεοῦ ἐκκλησίας πρεσβύτεροι καὶ διδάσκαλοι* zeigt auch in der Form die Würde der Redenden. Die Entgegnung Marcions ist ein schroffes Nein: *Οὐχ οὕτως, ἀλλὰ ἄλλα ἐστὶ παρὰ ταῦτα.* Daran knüpft er seine Frage, warum er nicht angenommen werde. Die römischen Priester berufen sich auf seinen Vater, ohne dessen Zustimmung das nicht geschehen dürfe. Darauf folgt sein zorniges Abschiedswort: *Ἐγὼ σχίσω τὴν ἐκκλησίαν ὑμῶν καὶ βαλῶ σχίσμα ἐν αὐτῇ εἰς τὸν αἰῶνα.*

2) Just. Apol. 1, 26: *Ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους.*

3) Epiph. haer. 42, 1: *Μ. καὶ αὐτὸς μέγας ὅφις προῆλθε τῷ βίῳ, πολὺ δὲ πλῆθος ἐξαπατήσας ἔτι εἰς δεῦρο εἰς πολλοὺς τρόπους προεστήσατο διδασκαλεῖον. Ἡ δὲ αἵρεσις ἔτι καὶ νῦν ἔν τε Ῥώμῃ καὶ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ, ἐν Αἰγύπτῳ τε καὶ ἐν Παλαιστίνῃ, ἐν Ἀραβίᾳ τε καὶ ἐν τῇ Συρίᾳ, ἐν Κύπρῳ τε καὶ Θηβαΐδι, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Περσίδι καὶ ἐν ἄλλοις τόποις εὑρίσκεται.*

derſprüche auszugleichen; er liebte es, ſie feſtzuhalten, und ließ jede Seite mit rückſichtsloſer Konſequenz ſich durchſetzen. Es kümmerte ihn nicht, wenn er zu keiner Einheit des Gedankens und der Anſchauung kam, wenn ſich alles in Streit und Hader auflöſte. Daß das Einzelne mit ſich einig ſei, galt ihm höher; die wirkliche Erſcheinung wollte er nicht fahren laſſen. Der Gedanke der Entwickelung mangelte ihm vollſtändig. In ungebrochener Starrheit ſtehen ſich die Realitäten gegenüber; ihre Kraft liegt nicht im Werden, ſondern geht darin auf, daß ſie ſind.

Ein gewiſſer Optimismus durchdringt die Anſchauung des Valentinus. Marcion dagegen war Peſſimiſt im höchſten Grade. Peſſimiſtiſch war ſeine Stimmung; redete er doch ſeine Mitchriſten als *συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι* an [1]). Seiner Askeſe liegt die größte Weltverachtung zu Grunde. Charakteriſtiſch iſt, daß während in der Valentinianiſchen Gnoſis das Ende eine Erhöhung alles Daſeins zur nächſt höheren Stufe iſt, bei ihm der Satz unverhohlen ausgeſprochen wird, daß die meiſten Menſchen verloren gehen [2]).

Wie entfernt ſtand er dem Chriſtenthum, obwohl er ſich äußerlich vielfach mit ihm berührte. Da er von ihm ausgieng, ſo wird der Gegenſatz zwiſchen Geſetz und Evangelium, zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum das erſte geweſen ſein, was ihm auffiel [3]). Wenn er hier einen Widerſpruch fand, ſo mußte ſein Bedenken verſtärkt werden durch die Beobachtung, daß Juden- und Heidenchriſtenthum ſich nicht ausgeglichen hatten, ſondern neben einander beſtanden. Die gewöhnliche Annahme einer Fortbildung des Geſetzes zum Evangelium genügte ihm nicht. Es mochte ihm ſcheinen, daß keines von beiden dabei ſein Recht behielte. Gab er jedem einen beſonderen Urheber, ſo war die Verſchiedenheit erklärt; freilich mit Zerreißung der Welt, aber dafür hatte er keinen Gedanken. So kam er zur Annahme des Dualismus; aus einem Chriſten wurde er ein Gnoſtiker. Mit der größten Schärfe ſtellte er dann die beiden Gottheiten einander gegenüber. Der gute Gott ſei nichts als gut, mild, freundlich, der Beſte, der ſeine Sonne über Gute und Böſe ſcheinen laſſe, und ſich der fremden Kinder annehme [4]). Den Gott des Geſetzes nannte

1) Tert. adv. Marc. 4, 36.

2) Ib. 1, 24: Nolo jam de parte majore pereuntium imperfectum bonitatis arguere deum Marcionis.

3) Ib. 1, 19: Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis. Vgl. Iren. 3, 12, 12.

4) Ib. 1, 6: Marcionem dispares deos constituere, alterum judicem,

er selbst vielleicht nicht gerecht, sondern richtend [1]); er sei der Schöpfer des Bösen, ja selbst schlecht, ein Richter, zornig und kriegsmächtig. Jener sei unveränderlich, ewig sich selbst gleich, dieser unbeständig in seinem Urtheile, im Widerspruch mit sich selbst [2]); jener richte bis zur Vernichtung, dieser richte nicht, sondern überlasse höchstens die Verlorenen dem Richter [3]).

Der pessimistischen Weltanschauung Marcions war es entsprechend, daß er den schlechten Gott zum Weltschöpfer machte; er nannte ihn den Gott der Elemente [4]). Wie gering er von der Welt dachte, sieht man aus der spottenden Rede, sie sei freilich ein großes Werk und eines Gottes würdig [5]). Die kleinen Dinge betrachtete er und

---

ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum atque optimum. C. 23: Scio dicturos atquin hanc esse principalem et perfectam bonitatem, cum sine ullo debito familiaritatis in extraneos voluntaria et libera effunditur. Iren. 3, 12, 12: Et quidem hi qui a Marcione sunt statim blasphemant fabricatorem, dicentes eum malorum factorem, propositum initii sui tolerabiliorem habentes, duos naturaliter dicentes Deos, distantes ab invicem, alterum quidem bonum, alterum autem malum. Vgl. 3, 25, 3 u. Hipp. Philos. 7, 29—31.

1) Iren. 3, 25, 3: Marcion igitur ipse dividens Deum in duo, alterum quidem bonum et alterum judicialem dicens, ex utrisque interimit Deum. Adv. Marc. 2, 11: Incipe nunc etiam judicis statum ut affinem mali arguere qui idcirco alium deum somniasti, solummodo bonum, quia non potes judicem. . . Ipsam sine dubio justitiam accusare debebis, quae judicem praestat, aut et eam in species malitiae deputare, i. e. injustitiam in titulos bonitatis adscribere. Man sieht, daß Tertullian eine Konsequenz zieht. Ebenso Epiph. 42, 6: *Καὶ εἰ ὅλως κριτὴς τυγχάνει, δίκαιός ἐστι.* Sonst sagt er nur (§. 3), *τὸν δὲ κτιστὴν καὶ δημιουργὸν καὶ ὁρατὸν θεὸν εἶναι τῶν Ἰουδαίων, εἶναι δὲ αὐτὸν κριτήν.* Vgl. Hipp. 7, 31.

2) Tert. adv. Marc. 4, 31: Negat Marcion moveri Deum suum. Iren. 1, 27, 2: Impudorate blasphemans eum, qui a lege et prophetis annuntiatus est Deus, malorum factorem et bellorum concupiscentem et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi ipsum dicens. Hipp. 7, 30: *Δημιουργὸν φῆς εἶναι τοῦ κόσμου πονηρόν.*

3) Ib. 1, 27 f.: Multo adhuc vanius, cum interrogati: Quid fiet peccatori cuique die illo? respondent abjici illum quasi ab oculis. . . . Exitus autem illi abjecto quis? Ab igne, inquiunt, creatoris deprehendetur. Vgl. 4, 29 f. zu Luc. 12, 46 u. 13, 27.

4) Ib. 5, 4.

5) Ib. 1, 13: Cum deum hoc gradu expellimus, cui nulla conditio tam propria et deo digna quam creatoris testimonium praesignaverit, narem contrahentes impudentissimi Marcionitae convertuntur ad destruc-

seine Schule nur als klein; darum sahen sie in ihrer Schöpfung eine Erniedrigung Gottes [1]). Doch auch an die Gewalt von Himmel, Erde und Meer wagte sich die herabziehende Kritik der Marcioniten [2]).

Wenn der gute Gott als völlig unverworren mit dieser Welt gedacht werden sollte, so doch nicht als arm; denn auch er habe seine Welt, eine größere als die der Menschen, seine Schöpfung, seinen Himmel gemäß 2 Cor. 12, 2 [3]). Seine Sphäre sei das Unsichtbare [4]). Der alten Welt und dem alten Gotte sei er gänzlich unbekannt gewesen. Die Aenderung von Eph. 3, 8, indem deo statt in deo gelesen wurde, gab eine zweifellose Beweisstelle [5]). Geoffenbart sei er durch Christus. Den höchsten Begriff hatte Marcion von dem Werke Christi. Im Gegensatze zur Schöpfung hielt er es für das rechte Werk Gottes [6]). Er behauptete: Es ist etwas Neues, ganz Unerwartetes, das seinen Grund nur in der Liebe Gottes hat. Kein Prophetenwort gab eine Ahnung davon; denn die jüdischen Weissagungen beziehen sich nicht auf Christus; sie stimmen ja nicht mit seiner Erscheinung überein [7]). Plötzlich, unvorbereitet ist er aufgetreten [8]). Als Geist des Heils kam er vom Himmel herab [9]) und

---

tionem operum creatoris. Nimirum, inquiunt, grande opus et dignum deo mundus.

1) Ib. 1, 14: At cum et animalia irrides minutiora quae maximus artifex de industria ingeniis aut viribus ampliavit, sic magnitudinem in mediocritate probari docens quemadmodum virtutem in infirmitate secundum apostolum, imitare, si potes, apis aedificia, formicae stabula etc.

2) Ib.: Adversaris coelo, et libertatem coeli in habitationibus captas. Despicis terram plane inimice jam tuae carnis matricem, et omnes medullas ejus victui extorques etc.

3) Just. ap. 1, 26: *Ἄλλον δέ τινα, ὡς ὄντα μείζονα, τὰ μείζονα παρὰ τοῦτον* (den Schöpfer) *ὁμολογεῖν πεποιηκέναι.* Adv. Marc. 1, 15: Cum dixeris esse et illi conditionem suam et suum mundum et suum caelum, de caelo quidem illo tertio videbimus, si et ad apostolum vestrum discutiendum pervenerimus. Vgl. 5, 12.

4) Ib. 1, 16.

5) Ib. 1, 8. 5, 18.

6) Ib. 1, 17: Erumpunt dicere: Sufficit unicum opus deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua et omnibus locustis anteponenda.

7) Vgl. z. B. 3, 6 u. 12; 4, 6.

8) Ib. 1, 19. 4, 21: De coelo expositus, semel grandis, semel totus, statim Christus, spiritus et virtus et deus tantum.

9) Ib. 1, 19.

als Mensch erschien er, jedoch ohne wirklich die Menschennatur anzunehmen [1]); denn dies ist unmöglich. Die Begründung dieser Anschauung durch Hervorhebung der menschlichen Niedrigkeit zeigt, daß der treibende Grund auch hier in der Verachtung des Irdischen lag [2]). Ein Scheinleib aber war nöthig, weil Christus unter den Menschen verkehren wollte [3]), und er genügte, weil Wahrnehmung und That des scheinbaren Fleisches wahr sind [4]). Täuschten sich die Menschen, so konnte Christus das geschehen lassen; ihm genügte sein Bewußtsein [5]). Was war nun sein Werk? Marcion antwortete: Er löste die Propheten und das Gesetz und alle Werke des Weltschöpfers auf [6]), oder: Er kam zur Rettung der Seelen und zur Widerlegung des jüdischen Gottes, des Gesetzes und der Propheten [7]). Es ist dies nur die negative Seite; ihr entspricht positiv, daß er den guten Gott offenbarte [8]). Die Bedeutung Christi geht in der Offenbarung auf, welche er brachte. Selbstverständlich wurde die Beschränkung des Heils auf die Juden verworfen; es gilt nun allen Völkern [9]).

Das leichte Spiel der Phantasie, das in der allegorischen Auslegung waltete, war dem Marcion so fremdartig als möglich. Er, der den Sinn für das Einzelne und darum auch für Entdeckung der Widersprüche von der Natur erhalten hatte, begann mit der Kritik der heiligen Schrift. Schon die Zahl und die Reihenfolge, in welcher sein Kanon die paulinischen Briefe enthielt, dient zum Beweise, daß

---

1) Ib. 1, 24.

2) Ib. 4, 21: Quando nec confusionis materia conveniat nisi meo Christo, cujus ordo magis pudendus, ut etiam haereticorum conviciis pateat, omnem nativitatis et educationis foeditatem et ipsius etiam carnis indignitatem quanta amaritudine possunt perorantibus. Vgl. 3, 10 f. 4, 42. De carn. Chr. 2 u. 4.

3) Ib. 3, 10. Auf die Frage, warum Christus nicht auch einen Scheinleib verschmähte, antworten die Marcioniten: Quomodo inter homines conversaretur, nisi per imaginem substantiae humanae?

4) Ib. 3, 9. In ista quaestione qui putaveris opponendos esse nobis angelos creatoris, quasi et illi in phantasmate, putativae utique carnis, egerint apud Abraham et Loth, et tamen vere sint et congressi et pasti et operati quod mandatum eis fuerat etc.

5) De carn. Chr. 3: Satis erat illi, inquis, conscientia sua. Viderint homines, si natum putabant, quia hominem videbant.

6) Iren. 1, 27, 2. Tert. adv. Marc. 4, 26.

7) Epiph. haer. 42, 4. Tert. adv. Marc. 4, 27.

8) Ib. 1, 8 u. 19. 4, 25.

9) Ib. 4, 6.

er bestrebt war, nur sicher paulinische Schriften aufzunehmen. Er änderte an ihrem Texte. Aber sicher geschah ihm Unrecht, wenn seine Gegner ihm vorwarfen, daß er mit bewußtem Betruge gehandelt habe. Er war von der Wahrheit seiner Anschauung überzeugt. In den von ihm angenommenen Büchern glaubte er sie gefunden zu haben. Enthielten sie daneben auch solches, was mit ihr nicht übereinstimmte, so war die Annahme, daß dieser Widerspruch ursprünglich sei, ebenso unmöglich, als die Vermuthung, die Schriften seien interpolirt, naheliegend. Marcion hat sie wirklich gehabt [1]). Vom Evangelium des Lukas behauptete er, es sei von den Beschützern des Judaismus verändert, um Christus mit Gesetz und Propheten in Uebereinstimmung zu setzen [2]). Die Echtheit einer Stelle oder Lesart suchte er aus inneren Gründen festzustellen; er maß sie an dem Ganzen seiner von ihm für christlich gehaltenen Lehre. Daß er dabei nicht gerade unvorsichtig verfuhr, und nirgends änderte, außer wo es ihm unumgänglich nöthig schien, beweist Epiphanius mit seiner Sammlung von Stellen, welche aus Marcions Evangelium genommen Marcion widersprechen sollen. In gutem Glauben konnte er seine heilige Schrift benützen und behaupten, daß er allein die echte besitze.

Ebenso beachtenswerth wie seine Kritik ist seine Exegese. Bezeichnend ist schon der Titel des Werkes, in welchem er seine Anschauungen niederlegte; er nannte es Antithesen. Tertullian charakterisirt die Schrift dahin, daß sie versuche, Zwiespalt zwischen Gesetz und Evangelium zu bringen, damit aus der Verschiedenheit der Lehre beider Testamente die Verschiedenheit der Götter bewiesen werde [3]). In wie hohem Ansehen sie bei seinen Schülern stand, erwähnt er an verschiedenen Stellen [4]).

---

1) De praescr. haer. 18: Necesse est enim et illos dicere a nobis potius adulteria scripturarum et expositionum mendacia inferri, qui proinde sibi defendant veritatem.

2) Adv. Marc. 4, 4: Si enim id evangelium, quod Lucae refertur penes nos, ipsum est quod Marcion per Antitheses suas arguit ut interpolatum a protectoribus Judaismi ad concorporationem legis et prophetarum, qua etiam Christum inde confingerent, utique non potuisset arguere nisi quod invenerat.

3) Ib. 1, 19.

4) Ib.: Nec poterunt negare discipuli ejus quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indurantur in hanc haeresim. Nam hae sunt Antitheses Marcionis. Vgl. 4, 4.

Aus dem, was er anführt, kann man mit hinreichender Deutlichkeit sehen, wie Marcion verfuhr. Man bemerkt nirgends auch nur eine Spur von allegorischer Fassung, im Gegentheil ein Hängen am einzelnen Wort, das sich nicht biegen noch brechen ließ. Seine Vorwürfe gegen den Schöpfer begründete Marcion mit Stellen des alten Testamentes, denen er neutestamentliche gegenüberstellte. Das war ja immer die Absicht, zu zeigen, daß Christus von dem Schöpfer geschieden sei, der Beste von dem Richter, der Sanfte von dem Wilden, der Heiland von dem Verderblichen [1]). So verfuhr er z. B. mit Luc. 9, 47 und 2. Kön. 2, 23 f., dort Christus, welcher die Kinder liebt, und hier der Schöpfer, welcher die Knaben durch Bären zerreißen läßt, um seinen Diener zu rächen [2]), oder mit Luc. 10, 4 und Exod. 22, 24, dort das Gebot Christi, daß seine Jünger nicht einmal einen Stab zur Wanderschaft mitnehmen sollten, und hier das des Schöpfers, daß das Volk Israel Gefäße von den Aegyptern verlange [3]), oder mit Luc. 12, 13 f. und Exod. 2, 13 f., dort Christus, welcher den Streit über die Erbschaft nicht entscheiden will, und hier Moses, welcher von selbst als Richter zwischen seinen Brüdern auftritt [4]). Doch nicht nur solche Einzelzüge wurden verglichen, sondern hauptsächlich wurde der Wortlaut der messianischen Weissagung des alten Testaments und ihre Erfüllung im neuen zusammengehalten. Jes. 7 werde als Name des Verheißenen Immanuel genannt; doch das Evangelium wisse nichts davon, daß Jesus ihn getragen habe. Der Prophet Jesajas an dieser Stelle, wie auch David im 45. Psalm redeten von einem kriegerischen König; aber Jesus sei ein Fürst des Friedens [5]). Andererseits sei Christus gekreuzigt worden, während dies nicht geweissagt sei [6]), und habe er das Himmelreich gebracht, wovon die Verheißung der Juden nichts enthielte, da sie nur irdische Herrlichkeit kenne [7]).

Interessant ist zu bemerken, wie Marcion mit seinen Voraussetzungen an die heilige Schrift herantrat und oft scharfsinnig genug seine Meinung in ihre Worte zu legen wußte. In manchem Nebenumstand, der erzählt wird, fand er die hauptsächlichste Absicht des

1) Ib. 2, 29.
2) Ib. 4, 23.
3) Ib. 4, 24.
4) Ib. 4, 28.
5) Ib. 3, 12 f.; 14; 4, 20.
6) Ib. 3, 18.
7) Ib. 3, 24.

Vorgangs, z. B. in der Berührung des Aussätzigen oder des blutflüssigen Weibes (Luc. 5, 12 f.); Beides sei im Gesetze verboten, Christus habe es gethan, um zu zeigen, daß er gekommen sei, das Gesetz aufzuheben. Habe er darnach dem Geheilten zu dem Priester gesandt, so offenbare sich seine Güte und Herablassung: er habe sich der Schwachheit der Menschen gefügt, nachdem er sie belehrt hatte [1]). Erwähne der Herr (Luc. 4, 27) den Naeman, so sei auch dies mit Absicht geschehen: es sollte der Unterschied zwischen dem Schöpfer, der nur einen, und dem guten Gott, der zehn Kranke heilt, bemerklich gemacht werden [2]). Bei anderen Stellen änderte Marcion die Tendenz. So schließe das Wort Christi Luc. 6, 23 keine Anerkennung der Propheten ein; es sei nichts als ein Tadel der ungerechten Juden. Das Wehe über die Reichen im nächsten Verse sei kein Wort des Fluches, sondern der Mahnung [3]). Aehnlich ist es, wenn er von seinen Voraussetzungen aus einen Gegensatz, einen Beweggrund u. dergl. eintrug. Wenn die drei Jünger auf dem Berge der Verklärung den Ruf vernahmen: Dies ist mein lieber Sohn, den sollt ihr hören (Luc. 9, 35), so wurden sie dadurch ermahnt, daß sie Jesum, nicht Moses oder Elias hörten. Die Unwissenheit des Petrus (V. 33) liege darin, daß er meinte, Jesus sei der Christus des Moses und Elias [4]). Wenn die Jünger an Jesum die Bitte richteten: Lehre uns beten, so hätten sie dies gethan, weil sie sahen, daß Jesus zu einem anderen Gott betete als Johannes [5]). Heißt es Gal. 3, 13: Christus hat uns erkauft, so liege darin, daß die Menschen nicht von Natur Gottes Eigenthum sind, daß Christus in eine ihm fremde Welt kam [6]). Eines der auffälligsten Beispiele ist die Beseitigung von Luc. 24, 39 f.: Ein Geist hat nicht Fleisch noch Bein, wie ihr an mir sehet, nämlich: daß es so ist; denn Jesus habe nicht Fleisch noch Bein gehabt [7]). Ebenso erklärte Marcion von seinen Voraussetzungen aus Stellen wie Röm. 10, 1—4, Phil. 2, 6 [8]). In größerem Maßstabe wiederholte sich das Gleiche, wenn die Auffassung der geschichtlichen Verhältnisse

1) Ib. 4, 9 u. 20.
2) Ib. 4, 35.
3) Ib. 4, 15. Vgl. c. 27 zu Luc. 11, 47.
4) Ib. 4, 22.
5) Ib. 4, 26.
6) Epiph. haer. 42, 8.
7) Tert. adv. Marc. 4, 43.
8) Ib. 5, 14 u. 20.

durch die Voraussetzungen bestimmt war. So wurde der historische Hintergrund des Briefes an die Galater verrückt; sie seien in Gefahr gewesen, zu dem Evangelium des Schöpfers abzufallen, während sie Paulus bei dem des guten Gottes festhalten wollte [1]). Am stärksten tritt es bei der Deutung und Anwendung von Gleichnissen hervor. Der Stärkere (Luc. 11, 21) sei der gute Gott, der über den bösen Gott komme [2]); der Dieb (Luc. 12, 39 f.) der Schöpfer, und der Menschensohn (V. 40) der Christus des Schöpfers, von dem man nicht wisse, wann er kommt [3]). Das Wort: Niemand kann zwei Herren dienen (Luc. 16, 13) wird auf die beiden Götter bezogen [4]). Selbst mit Stellen wie 1. Cor. 15 wußte Marcion fertig zu werden; er gieng von V. 42—44 aus. Demgemäß legte er bei dem Vergleiche mit dem Samenkorn (V. 36 f.) den Nachdruck auf den Unterschied des Kornes und des aufgehenden Grases. Der 49. Vers diente zur Stütze seiner Anschauung, denn er setze ja voraus, daß Christus keinen Körper hatte [5]).

Die Stärke der Exegese Marcions ist ebenso deutlich wie ihre Schwäche: sie war durchaus konsequent und that dem einzelnen Wort genug; aber sie verstieß gegen allen Zusammenhang, weil das Evangelium gezwungen wurde, eine ihm fremde, widersprechende Anschauung auszusprechen. Es leuchtet ein, wie umfassend der Versuch gemacht wurde, es in den Dienst der marcionitischen Idee zu stellen. Keine Schwierigkeit schien Marcion unüberwindlich, und manchmal gelang es ihm auf überraschende Weise, den Schein der Uebereinstimmung herzustellen.

Er war kein verächtlicher Gegner, um so weniger, da es ihm Ernst war mit seinem Glauben. Fast seltsam ist es, daß seine antinomistische Theorie Hand in Hand mit dem strengsten asketischen Leben gieng. Doch die Enthaltsamkeit, welche er übte, war Frucht des Dualismus, den er lehrte. In der Verwerfung der Ehe, berichtet Clemens, sahen die Marcioniten einen Widerstand gegen den Schöpfer und fast einen Dienst des guten Gottes. Sie lehren, das sind seine Worte, eine schlechte Natur, die aus dem schlechten Stoff durch den gerechten Schöpfer geworden ist; weil sie die durch den

---

1) Ib. 5, 2.
2) Ib. 4, 26.
3) Ib. 4, 29.
4) Ib. 4, 33.
5) Ib. 5, 10.

Demiurgen gewordene Welt nicht erfüllen wollen, so enthalten sie sich der Ehe [1]). Der Pessimismus ihres Meisters prägt sich in dem Worte aus, man solle nicht neue Unglückliche auf die Welt bringen, dem Tode nicht eine Nahrung darbieten [2]). Sie beschränkten sich nicht auf die Verwerfung der Ehe. Hippolytus bemerkt [3]), daß wie Marcion zu heirathen und Kinder zu zeugen verbot, er auch Enthaltsamkeit von Speisen verlangte, die doch Gott zum Genuß der Gläubigen geschaffen habe. Wie ernst er es nahm, ergibt sich daraus, daß er nur Jungfrauen, Wittwer und Ehelose taufen wollte. Mit der Scheidung mußte man die Taufe erkaufen, sagt Tertullian. Auch das heilige Abendmahl spendete er nur unter dieser Bedingung aus [4]).

Dies war Marcion. Wer wollte es leugnen, ein Mann kräftigen und scharfen Geistes, und von einer durchaus nicht oberflächlichen Anschauung der Welt. Die Widersprüche, welche die Welt zerreißen, hatte er tief empfunden. Aber ihm fehlte jede schöpferische Ader: er konnte zwar trennen, aber nicht vereinen. Er ist eine Persönlichkeit, wie sie wohl von untergehenden Kulturperioden hervorgebracht werden. Christlich, paulinisch ist an seiner Weltanschauung nichts.

Tertullian unternahm es, gegen ihn aufzutreten. Anders als in dem Werke über die Präscription hielt er diesmal den Kampf nicht im Allgemeinen, sondern gieng auf einzelne Streitpunkte ein [5]).

---

1) Strom. 3 p. 515. Clemens urtheilt: *Οὐ τῇ προαιρέσει γίνονται ἐγκρατεῖς, τῇ δὲ πρὸς τὸν πεποιηκότα ἔχθρᾳ, μὴ βουλόμενοι χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κτισθεῖσιν.* Vgl. p. 522.

2) Ib. p. 531 f.: *Τοῖς δὲ εὐφήμως δι' ἐγκρατείας ἀσεβοῦσιν εἴς τε τὴν κτίσιν καὶ τὸν ἅγιον δημιουργὸν . . . καὶ διδάσκουσι μὴ δεῖν παραδέχεσθαι γάμον καὶ παιδοποιΐαν μηδὲ ἀντεισάγειν τῷ κόσμῳ δυστυχήσοντας ἑτέρους, μηδὲ ἐπιχορηγεῖν τῷ θανάτῳ τροφήν, ἐκεῖνα λεκτέον κτλ.*

3) Philos. 7, 30: *Κωλύεις γαμεῖν, τεκνοῦν, ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ὧν ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάληψιν τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν.*

4) Tert. adv. Marc. 1, 29: Non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptisma mercata, quasi non etiam spadonibus ex nuptiis nata. Sine dubio ex damnatione conjugii institutio ista constabit. Vgl. 4, 11: Nuptias non conjungit, conjunctas non admittit, neminem tingit nisi caelibem aut spadonem, morti aut repudio baptisma servat. 4, 34: Nec alibi conjunctos ad sacramentum baptismatis et eucharistiae admittens nisi inter se conjuraverint adversus fructum nuptiarum, ut adversus ipsum creatorem.

5) Daß die erste Bearbeitung der Schrift gegen Marcion in diese Zeit, nach Vollendung der Schrift de praescr. haeret. fällt, ist nicht nur um dessen

Zwar ist diese Schrift verloren gegangen; allein aus dem, was Tertullian in einer späteren Bearbeitung derselben und sonst gelegentlich über sie bemerkt, sehen wir, was ihr Inhalt war [1]). Wie die spätere, so enthielt auch die erste Ausgabe eine Kritik der Marcionitischen Gotteslehre [2]). Daß sich diese zu einer Untersuchung der Güte und Gerechtigkeit Gottes zuspitzte [3]), lag ebenso in der Natur der Sache, wie daß ihr Ziel der Nachweis war, daß auch dem Gotte der Christen die Güte nicht fehle [4]). Nur war diese Untersuchung in Einem Buche vereinigt [5]), und wie sich schon daraus ergibt, war sie weniger umfangreich als wir sie nun in den beiden ersten Büchern der Schrift gegen Marcion besitzen. Hauptsächlich die Begründung scheint weniger tief gegangen zu sein; Tertullian selbst nennt sie eilig [6]). Wir wissen z. B., daß der Hinweis auf die

willen wahrscheinlich, weil Tertullian schon in dem genannten Werk vornehmlich auf Marcion Rücksicht nimmt (vgl. Neander, Antignost. S. 318 ff. Hesselberg, a. a. O. S. 110), sondern ergibt sich auch aus dem Verhältniß der Schrift gegen Marcion zu der gegen Hermogenes. Die Stellen c. 10: Audiat igitur et Hermogenes, dum alibi de mali ratione distinguimus, interim se quoque nihil egisse hac sua injectione, und c. 16: Igitur in praestructione hujus articuli et alibi forsitan retractandi beziehen sich ohne Zweifel auf den Inhalt von adv. Marc. 2, 5—10 u. 14. Ist aber die Schrift gegen Hermogenes, wie mit Recht ziemlich allgemein angenommen wird (vgl. Neander, a. a. O. S. 337 u. Hesselberg, a. a. O. S. 109), eines der ersten antignostischen Bücher, so erhellt, daß die erste Ausgabe der Schrift gegen Marcion sogleich auf das Werk de praescr. folgte. Dies wird bestätigt durch Scorp. 5.

1) Da Tertullian selbst nur die erste und dritte Bearbeitung veröffentlichte, die zweite dagegen desavouirte (adv. Marc. 1, 1), so wird sich das, was er über den Inhalt des früheren Werkes äußert, auf die erste und nicht auf die zweite Bearbeitung beziehen.

2) Adv. Marc. 2, 1: Occasio reformandi opusculi hujus . . . hoc quoque contulit nobis, uti duobus deis adversus Marcionem retractandis suum cuique titulum et volumen distingueremus pro materiae divisione.

3) De resur. 14. Nach einem Ausspruch über die Güte und Gerechtigkeit Gottes fährt Tertullian fort: Sed cum Marcione plenius disces an hoc sit dei totum. Ich halte die dritte Bearbeitung der Schrift gegen Marcion für eine der letzten uns erhaltenen Arbeiten Tertullians. Wo also in früheren Werken sich ein Bezug auf eine Schrift gegen Marcion findet, ist die erste Bearbeitung gemeint.

4) Scorp. 5: Longum est, ut Deum meum bonum ostendam, quod jam a nobis didicerunt Marcionitae.

5) Vgl. Anmerk. 2.

6) Adv. Marc. 1, 1: Primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram.

Priorität der Kirchenlehre vor der Häresis fehlte, der sich im ersten Buch der späteren Bearbeitung findet[1]). Es war kein Bedürfniß, hieran zu erinnern, da es eben erst im Buche über die Präscription geschehen war.

Auf die Theologie folgte wahrscheinlich ebenso wie später eine Besprechung der Christologie Marcions[2]).

Die Untersuchung des marcionitischen Evangeliums bildete den dritten Theil[3]). Ziemlich eingehend wird sie gewesen sein. Ob die Untersuchung des Apostels folgte, oder erst in einer der späteren Bearbeitungen angefügt wurde, läßt sich nicht entscheiden.

Eine Schrift in drei Büchern scheint demnach das Werk gegen Marcion gewesen zu sein, in welcher nichts unerwähnt blieb, was für ihn bedeutend war. Daß Tertullian seine Regel übertrat und sich mit einem Häretiker in eine Verhandlung einließ, kann nicht auffallen, wenn man sich erinnert, in wie vielen einzelnen Fällen er das Gleiche that, und freiwillig die Position verließ, welche er zuerst eingenommen hatte.

Wir sind zu Ende mit dem Ueberblick der Schriften, welche Tertullian verfaßte, ehe er sich zum Montanismus bekannte. Wie er sich ihm innerlich näherte, ohne daß sich doch nachweisen ließe, daß er in direkte Berührung mit ihm kam, wie sich zugleich seine Stellung in der Kirche änderte, wurde bereits dargestellt. Wenn er ihn nun kennen lernte, so ist begreiflich, daß er sich der Anziehungskraft der ihm verwandten Richtung nicht entziehen konnte, daß er unbedenklich den ersten Schritt auf dem Wege that, der ihn zuletzt zur Trennung von der Kirche führte.

Wir gehen zu der Betrachtung dieser neuen Epoche im Leben Tertullians über, indem wir zunächst einen Blick auf das Wesen und die Bedeutung des Montanismus werfen.

---

1) Im 19. Kap. Vgl. 3, 1: Quod etiam primo libello intexui.

2) Ib.: Secundum vestigia pristini operis, quod amissum reformare perseveramus, jam hinc ordo de Christo, licet ex abundanti post decursam defensionem unicae divinitatis. Tertullian bezieht sich hier allerdings auf die zweite Bearbeitung. Es ist deshalb möglich, daß er in der ersten die Christologie Marcions übergieng. Aber bei der Bedeutung, welche er ihr beilegte, erscheint es mir nicht wahrscheinlich. Daß er sie in der zweiten Ausgabe besprach, nöthigt nicht zu der Annahme, daß er dies in der ersten unterließ.

3) De carne Chr. 7: Audiat igitur et Apelles, quid jam responsum sit a nobis Marcioni eo libello quo evangelium ipsius provocavimus.

Fünftes Capitel.

Uebergang zum Montanismus.

Will man den Zeitpunkt bezeichnen, in welchem sich zuerst das, was man die Verweltlichung der Kirche zu nennen pflegt, bemerklich machte, so wird man bis zur zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zurückgehen müssen. Spuren davon sind uns mehrfach begegnet. Wer möchte leugnen, daß diese Bewegung nach der einen Seite ein Sinken des Christenthums bedeutete: das Ideal des christlichen Lebens wurde herabgestimmt. Andererseits aber lag in ihr ein nicht unwichtiger Fortschritt: man begann zu fühlen, daß es kein Lebensgebiet gibt, das den Gläubigen verschlossen wäre. Hieraus erwuchs für die Kirche die Aufgabe, alles mit dem christlichen Geiste zu durchdringen. Sie konnte sich dann aber gegen Erscheinungen, von welchen sie sich anfangs durchaus ferne gehalten hatte, nicht mehr blos abweisend verhalten: sie begann auf sie einzugehen, freilich nicht ohne von der herben Zurückhaltung des Anfangs manches nachzulassen.

Es war nicht eine klare Erkenntniß, in welcher man handelte, sondern eine Tendenz der Zeit, welche sich allmählich bildete, erst einzelne, dann mehrere ergriff und beherrschte und sich so ausbreitete. Nichts in der Welt ist so mächtig als die Tendenz, die stille aber unaufhaltsame Strömung der Jahrhunderte. Aber nie wird eine neue herrschend ohne Kampf; denn sie entsteht nicht, ohne daß sich sofort eine Gegenströmung zeigt, welche das Alte nicht nur festhalten will, sondern bei diesem Streben dahin gelangt, es über das rechte Maß hinaus zu steigern und dadurch zu überwinden. Denn keine geschichtliche Erscheinung wird durch die entgegengesetzte bewältigt; jede stirbt an ihrer eigenen Konsequenz.

Dies Gesetz der Weltgeschichte offenbart sich im Montanismus. Er hat so wenig eine heidnische als eine jüdische Wurzel, sondern er ist die Opposition gegen die beginnende Verweltlichung der Kirche, gegen das Berechtigte, wie gegen das Unberechtigte an ihr. Nicht

uneben hat man ihn mit dem Pietismus verglichen [1]). Mehr und mehr erblich der Glanz des Wunderbaren, welcher den Beginn der Kirche umleuchtet hatte; der Montanismus behauptete, daß die Wunderwirkungen nicht nur dauerten, sondern nun erst ihren Höhepunkt erreichten. Eine Richtung machte sich bemerklich, welche die Forderungen an die Christen ermäßigte; er verlangte ihre Steigerung; Weltliches suchte die Kirche sich zu assimiliren; er stieß alles Weltliche von sich. Er wollte mehr als bisher gesetzlich binden, verlangte, daß das Ideal völlig in die Wirklichkeit trete, suchte die Menschen ganz pneumatisch zu machen. Es begegnete ihm nothwendig, daß sein Ideal leer wurde; nie hat es eine äußerlichere Ethik gegeben als die dieser geistlichen Menschen.

Der Unterschied zwischen dem Montanismus und der Kirche, aus welcher er hervorgieng, liegt nicht in dem, was gelehrt oder gefordert wurde, sondern darin, daß die Montanisten als nothwendig bezeichneten, was die Kirche freigab, daß bei ihnen die Tendenz weiterer Beschränkung, in jener die entgegengesetzte weiterer Entfesselung herrschend war. Einen Lehrunterschied aufzufinden ist unmöglich. Kann man doch bei einzelnen Schriften Tertullians zweifeln, ob sie aus seiner katholischen oder aus seiner montanistischen Zeit stammen. Er hatte das Recht, sich auf seine und seiner Glaubensgenossen Rechtgläubigkeit zu berufen; auch von den entschiedensten Gegnern wurde den Montanisten dieser Anspruch zugegeben [2]).

Man hat die Bezeichnungen Formal- und Materialprinzip auf den Montanismus angewandt [3]). Als jenes nennt man die angeblich parakletische Offenbarung, besonders das ekstatische Prophetenthum, Gesichte, Träume und Zungenreden, als dieses die Schärfung der Zucht. Dies alles war der Kirche nicht fremd. Es waren nicht die Montanisten allein, welche von Weissagungen und Zungenreden sprachen; auch kirchliche Schriftsteller thun es [4]). Gesichte und

1) Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche S. 217.

2) Hipp. Philos. VIII, 19: *Οὗτοι τὸν μὲν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ πάντων κτίστην ὁμοίως τῇ ἐκκλησίᾳ ὁμολογοῦσιν καὶ ὅσα τὸ εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ.* Dasselbe Urtheil wird in der Rekapitulation X, 25 wiederholt. Vgl. Epiph. haer 48, 1. Philast. 49.

3) Graul, a. a. O. S. 105.

4) Iren. 5, 6, 1: *Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, προφητικὰ χαρίσματα ἐχόντων, καὶ παντοδαπαῖς λαλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις κτλ.* Vgl. 2, 32, 4. Just. dial. c. Jud. Tr. 82 u. 88. Euseb. h. e. 5, 3.

Träume berichtet der Montanist Tertullian kaum mehr als der Katholiker [1]). Er hielt es, wie seine Worte zeigen [2]), für selbstverständlich, daß jeder Christ auf solche Dinge achtete. Erinnert man sich an den Hirten des Hermas, und daß dieses Buch längere Zeit für einen Theil der heiligen Schrift gelten konnte, so bedarf es vollends keines Beweises, daß die Montanisten, wenn sie sich durch Träume und Gesichte bestimmen ließen, nichts anders thaten, als was jeder Christ that. Nicht einmal die Behauptung der Ekstase ist ihnen eigenthümlich. Zwischen dem, was der Paraklet bei Montanus sagt, und was Justin über die Inspiration der Propheten urtheilt, ist kaum ein Unterschied. Dort heißt es [3]): Siehe, der Mensch ist wie eine Leier, und ich fahre darüber hin wie ein Plektron; der Mensch schläft, und ich wache; siehe, der Herr ist es, welcher die Herzen der Menschen in Verzückung versetzt und den Menschen das Herz gibt. Und hier [4]): Die Propheten mußten sich rein hingeben der Einwirkung des göttlichen Geistes, damit das göttliche, vom Himmel herabkommende Plektrum die gerechten Männer wie eine Cither oder eine Leier gebrauchend uns die Erkenntniß der göttlichen und himmlischen Dinge erschließe.

Der Unterschied war: Bisher fügten sich Weissagungen und Gesichte in das Bestehende ein, ja sie begannen neben dem geschriebenen Worte ihre Bedeutung zu verlieren. Im Montanismus dagegen war das nicht der Fall. Seine Prophetie behauptete, eine neue Zeit, die der Vollkommenheit, zu bringen; es war nicht genug, daß sie sich neben die Apostel stellte, sie stellte sich über sie [5]). Damit

---

1) Vgl. De spect. 26; de idol. 15.

2) A. a. O.: Hoc in loco ex auctoritate quoque Dei contestor, quia nec tutum est subtrahere, quodcunque uni fuerit ostensum utique omnium causa. Vgl. Herm. Past. vis. 3, 8.

3) Epiph. haer. 48, 4.

4) Cohort. ad gent. 8. Vgl. Athen. Sup. pro Chr. 8 f.

5) Vgl. Pass. Perp. et Fel. praef. Si vetera fidei exempla et Dei gratiam testificantia et aedificationem hominis operantia propterea in literis sunt digesta, ut lectione eorum quasi repensitatione rerum et Deus honoretur et homo confortetur, cur non et nova documenta aeque utrique causae convenientia et digerantur? Vel quia et haec vetera futura quandoque sunt et necessaria posteris, si in praesenti suo tempore minori deputantur auctoritati propter praesumptam venerationem antiquitatis. Sed viderint, qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus judicent temporum, cum majora reputanda sint novitiora quaeque ut

war die Grenzlinie überschritten, innerhalb deren solche von dem geschichtlichen Werden losgerissene, schwärmerische Einflüsse ertragen werden konnten: so lange sie etwas Sekundäres blieben, konnten sie geduldet werden, wollten sie aber herrschen, so mußte sie die Kirche abweisen.

Der Anspruch des Montanismus zeigt sich deutlich, wenn seine Weissagungen mit Worten eingeführt wurden, wie folgende: Ich, der Herr, der allmächtige Gott, verweile im Menschen [1]); oder: Weder ein Engel noch ein Presbyter, sondern ich, der Herr, Gott, der Vater, bin gekommen [2]). Ebenso ist natürlich die Aufforderung der Maximilla zu verstehen: Hört nicht mich, sondern hört Christus [3]). Sie meint den durch sie redenden Christus.

Wie dies zur Erschütterung der apostolischen Autorität führte, kann man aus Tertullian sehen. War ihm ein Ausspruch des Paulus unbequem, so entledigte er sich seiner leicht mit der Frage: Wenn Christus wegnahm, was Moses gebot, warum soll nicht auch der Paraklet entfernt haben, was Paulus gestattet [4])? Es ist deshalb des Augustinus Nachricht [5]), daß die Montanisten auf Paulus sein eigenes Wort: Unser Wissen ist Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk [6]), angewandt haben, nicht gerade unwahrscheinlich. Der Vorwurf unmäßiger Herrschsucht, welchen der unbekannte Autor

---

novissimiora secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decreta. Joel 2, 28. Vgl. Hipp. Philos. VIII, 19.

1) Epiph. haer. 48, 11.

2) Ib.

3) L. c. 12. Vgl. c. 13: *Ἀπέστειλέ με κύριος τούτου τοῦ πόνου καὶ τῆς ἐπαγγελίας καὶ τῆς συνθήκης αἱρετιστὴν, μηνυτὴν, ἑρμηνευτὴν, ἠναγκασμένον, θέλοντα καὶ μὴ θέλοντα μαθεῖν γνῶσιν Θεοῦ.*

4) De monog. 14. Vgl. Pseudo-Tert. adv. om. haer. 7: Hi habent aliam communem blasphemiam, aliam blasphemiam non communem, sed peculiarem et suam: et communem quidem illam, qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paracletum non fuisse, et qua dicant paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque maiora. Euseb. h. e. 5, 18 von dem Montanisten Themison: *Ἐτόλμησε μιμούμενος τὸν ἀπόστολον καθολικήν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν, . . . βλασφημῆσαι δὲ εἰς τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν.* Vgl. Hipp. Phil. 8, 19.

5) De haer. 26.

6) 1. Cor. 13, 9.

bei Eusebius gegen Montanus erhebt [1]), wird in nichts anderem als in dieser Berufung auf die eigenen Aussprüche seinen Grund haben.

Forderten die Montanisten Glauben um des ekstatischen Charakters ihrer Prophetie willen, so ist natürlich, daß sich der Widerspruch der Kirche hiegegen wandte. Tertullian bestätigt dies [2]); man kann es schier überall bemerken, wo von Verhandlungen zwischen der Kirche und den Montanisten die Rede ist. Aus Eusebius [3]) sieht man, daß der Streitpunkt in der Gemeinde zu Ancyra kein anderer war als dieser. Sein Berichterstatter nennt die neue Prophetie Pseudoprophetie; er erzählt, daß sofort bei dem Auftreten des Montanus die einen sich an die Warnung des Herrn vor den falschen Propheten erinnerten, und ihn demgemäß für besessen, von einem Irrgeiste beherrscht, für einen Verführer des Volks erklärten, während andere sich eben durch das Ekstatische seines Redens bestechen ließen. Man mag über die Glaubwürdigkeit dieses Berichts, soferne er Montanus betrifft, urtheilen, wie man will, jedenfalls zeigt er, woran sein Verfasser Anstoß nahm. Der Inhalt der Schrift des Miltiades gegen die Montanisten wird in den Satz zusammengefaßt, daß ein Prophet nicht in der Ekstase reden solle [4]). Dagegen scheint Apollonius von der Form der montanistischen Prophetie abgesehen und nur ihren Inhalt in Betracht gezogen zu haben [5]). Aber seine Schrift war wohl nichts anderes als eine heftige Schmähschrift. Anders Klemens von Alexandria. Er wollte den Montanisten in einer Schrift über

---

1) H. e. 5, 16.

2) Adv. Marc. 4, 22: Petrus wußte auf dem Berge der Verklärung nicht, was er sagte. Utrumne simplici errore an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae ecstasin, i. e. amentiam convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.

3) Hist. eccl. 5, 16: *Καταλαβὼν τὴν κατὰ τόπον ἐκκλησίαν ὑπὸ τῆς νέας ταύτης, οὐχ, ὡς αὐτοὶ φασὶ, προφητείας, πολὺ δὲ μᾶλλον, ὡς δειχθήσεται, ψευδοπροφητείας διατεθρυλλημένην, καθόσον δυνατὸν, τοῦ κυρίου παρασχόντος, περὶ αὐτῶν τε τούτων καὶ τῶν προτεινομένων ὑπ' αὐτῶν ἕκαστά τε διελέχθημεν ἡμέραις πλείοσιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ· κτλ.*

4) L. c. 17.

5) L. c. 18: *Τὰς μὲν φερομένας αὐτῶν προφητείας ψευδεῖς οὔσας κατὰ λέξιν εὐθύνων, τὸν δὲ βίον τῶν τῆς αἱρέσεως ἀρχηγῶν ὁποῖός τις γέγονε, διελέγχων.*

die Prophetie entgegentreten [1]); daneben aber warnte er mit ausdrücklichem Bezug auf die Propheten der Gegenwart davor, daß man um deſſen willen, wer etwas ſagt, das, was er ſagt, unbeſehens verwerfe [2]). Man erkennt den entſchiedenen Gegner der Montaniſten, ſieht aber, daß er nicht ſowohl dem, was ſie verlangten, als dem, wie ſie es forderten, entgegentreten wollte. Iſt die Vermuthung richtig, daß die ſechs erſten Bücher der Schrift Tertullians über die Ekſtaſe gegen den römiſchen Biſchof Soter gerichtet waren [3]), ſo hat auch dieſer Gegner der Montaniſten ihre Ekſtaſe zum Angriffspunkt genommen.

Der Widerſpruch der Kirche gegen die Form der neuen Prophetie war alſo einmüthig, obwohl die Kirche weder vorher noch nachher die Annahme der Ekſtaſe bei der Inſpiration der heiligen Schrift verworfen hat.

Aehnlich iſt es mit dem, was die Montaniſten verlangten. Keine ihrer Forderungen war in der Kirche unerhört. Verboten ſie die zweite Ehe und legten ſie den größten Werth auf die Eheloſigkeit, ſo ſprachen ſie nur Urtheile aus, welche in der Kirche oft genug laut geworden waren [4]). Xerophagien waren ſchon im Paſtor des Hermas empfohlen [5]). Daß es vorkam, daß die zweite Buße verworfen, und die Abſolution verſagt wurde, beweiſt die Ermahnung des Dionyſius von Korinth an die Chriſten zu Amaſtris und in Pontus, diejenigen, welche ſich von irgend einem Falle, ſei es einer ſittlichen Verfehlung oder einem häretiſchen Irrthume bekehren, wieder anzunehmen [6]). Wie großen Werth man auf das Martyrium legte, braucht kaum erwähnt zu werden.

Dennoch war der Widerſpruch gegen den Montanismus auch hier allgemein und einſtimmig. Die kirchlichen Schriftſteller trafen den richtigen Punkt, wenn ſie hervorhoben, daß der Montanismus

---

1) Strom. 4, 13 p. 605: *Πρὸς οὓς ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα.*

2) Ib. 6, 8 p. 773: *Οὐδὲ μὴν διὰ τὸν λέγοντα προκαταγνωστέον ἀμαθῶς καὶ τῶν λεγομένων· ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν προφητεύειν νῦν δὴ λεγομένων παρατηρητέον.*

3) Praed. 26: Scripsit contra eos librum s. Soter, papa urbis, et Apollonius, Ephesiorum antistes. Contra quos scripsit Tertullianus, presbyter Carthaginiensis.

4) Vgl. oben S. 143 ff.

5) Simil. 5, 3. Vgl. Euseb. h. e. 5, 3.

6) Euseb. h. e. 4, 23.

zum Gesetz mache, was frei sei. Dies that schon Apollonius [1]), und noch Epiphanius drückte klar den Unterschied zwischen der Stellung der Kirche und der Montanisten aus, wenn er sagte [2]): Den, welcher zum zweiten Male heirathet, schließen sie aus und wenden Gewalt und Zwang an, damit er es nicht wagt. Wir aber nöthigen ihn keineswegs, sondern geben nur Rathschläge und treiben durch ehrsame Gebote und Rathschläge den, welcher dazu fähig ist, an, es zu leisten, den Schwächeren aber zwingen wir nicht und schließen ihn nicht vom Heile aus.

Wie bei allen schwärmerischen Sekten gieng die Ausbreitung des Montanismus in der größten Schnelligkeit vor sich. Die Elemente, welche sich durch ihn angezogen fühlen mußten, fanden sich überall. Erst seine Trennung von der Kirche scheint sein Wachsthum gehemmt zu haben.

Nach Afrika kam er gegen Ende des zweiten Jahrhunderts. Wie die Verhältnisse zu Karthago in den ersten Jahren des dritten lagen, zeigt der Bericht über das Martyrium der Perpetua und Felicitas [3]). Die Gemeinde war gespalten: der Bischof Optatus verhielt sich gegen den Montanismus ablehnend; gleichwohl hatte er Anhänger gefunden; diese erkannten ihn zwar als ihren Bischof an; aber sie trugen kein Bedenken, ihn zu tadeln, daß er die Uebung der Zucht vernachlässige. An ihrer Spitze stand ein Presbyter Namens Aspasius; er war nicht der einzige Kleriker auf dieser Seite; auch der montanistische Verfasser des Martyriums scheint ein Priester gewesen zu sein [4]). Zwischen Aspasius und seinem Bischof kam es zu ernstlichen Zerwürfnissen, deren Beilegung man aber selbst auf Seite

1) Ib. 5, 18: *Οὗτός ἐστιν ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστείας νομοθετήσας κτλ.* Vgl. Hipp. Philos. 8, 19. Tert. d. jej. 2.

2) Haer. 48, 9.

3) Pass. Perp. et Fel. 13: Vidimus ante fores Optatum episcopum ad dexteram et Aspasium presbyterum doctorem ad sinistram, separatos et tristes, et miserunt se ad pedes nobis et dixerunt nobis: Componite inter nos, quia existis et sic nos relinquitis. Et diximus illis: Non tu es papa noster, et tu presbyter, ut quid vos ad pedes nostros mittatis? et misimus nos et complexi illos sumus. Et coepit Perpetua cum illis loqui et segregavimus eos in viridario sub arbore rosae. Et dum loquimur cum eis, dixerunt illis angeli: Sinite illos, refrigerent; et si quas habetis inter vos dissensiones, dimittite vobis invicem et conturbaverunt eos. Et dixerunt Optato: Corrige plebem tuam, quia sic ad te conveniunt quasi de circo redeuntes et de factionibus certantes.

4) Vgl. die Anrede: fratres et filioli c. 1.

der Montanisten wünschte; denn die Absicht, sich von der übrigen Gemeinde zu trennen, hatten sie nicht.

Stand es so in Karthago, so ist klar, daß Tertullian zu dem Montanismus Stellung nehmen mußte. Ein Mann von seiner Bedeutung und seinem Charakter konnte nicht neutral bleiben. Wie er sich entscheiden würde, konnte nicht zweifelhaft sein: sein Platz war auf Seite der Montanisten. Das ist das Unglück der Menschen, daß sie im Augenblick der wichtigsten Entschlüsse nicht mehr frei sind. Denn was eigene Entscheidung scheint, ist das Resultat einer oft lange vorher eingeschlagenen Richtung. Sie meinen Herr über ihre Thaten zu sein; in Wahrheit sind sie gewöhnlich beherrscht durch die Folgen früherer Handlungen. Tertullian stand dem Montanismus nicht frei gegenüber. Denn die Forderungen der Montanisten trafen theils zusammen mit dem, was von ihm selbst oft genug verlangt war, theils sprachen sie die Konsequenz seiner Gedanken aus, die zu ziehen er bisher Bedenken getragen hatte. Durch Aussprüche der heiligen Schrift und durch die Achtung vor der bischöflichen Autorität hatte er sich zurückhalten lassen. Wurde er nun überzeugt, daß es noch etwas Höheres gebe, als das geschriebene Wort der Apostel, einen Fortschritt über dies hinaus, und kam er von neuem in Streit mit seinem Bischof, so gab es nichts, das ihn hindern konnte, die Stellung einzunehmen, auf die er sich längst hingedrängt sah. Das Erste geschah durch die Lehre von der neuen Geistesausgießung und von den durch den Paraklet gewirkten Weissagungen und Gesichten. Mächtig mußte die Kunde hievon auf Tertullian wirken; sie kam einem Wunsche entgegen, den er in sich trug; das Außerordentliche der Erscheinung konnte ihn nicht stören; denn auf Gesichte zu achten, war er längst gewohnt. Das letztere geschah durch den Wiederausbruch des Streits über die Verschleierung, wodurch er natürlich seinem Bischof entfremdet wurde. So wurde Tertullian Montanist; man kann sagen, er mußte es werden. Und doch liegt etwas Tragisches in dieser Nothwendigkeit; denn er war nicht geboren zum Schismatiker; sein Beruf war ein höherer, als Wortführer einer schwärmerischen Sekte zu sein. Mit der Annahme des Montanismus war der Austritt aus der Kirche noch nicht verbunden. Das mußte Tertullian die Entscheidung um so leichter machen: er schien nichts aufzugeben, wenn er sich den Anhängern der neuen Prophetie zugesellte, vielmehr erlangte er dadurch Befreiung von einem nur ungerne getragenen Zwange; er wurde wieder mit sich selbst einig.

Daß der einige Jahre vorher durch gegenseitiges Nachgeben beigelegte Streit über die Verschleierung mit dem Eindringen des Montanismus in die karthaginiensische Gemeinde von neuem entbrannte, lag in der Natur der Sache. Ihren Grundsätzen gemäß mußten die Montanisten mit Eifer für die Verschleierung der Jungfrauen eintreten. Griff in Folge dessen diese Sitte um sich, so war es den anders Gesinnten schwer gemacht, bei ihrer bisherigen Duldsamkeit zu verharren; denn sie mußten das Ziel der gegnerischen Bestrebungen, die gesetzliche Einführung der neuen Sitte, voraussehen. Wollten sie dies verhindern, so mußten sie versuchen, ihrem Gebrauche die Alleinherrschaft zu verschaffen [1]). Sie konnten Erfolg hoffen, da der Bischof und der größere Theil des Klerus zu Karthago ihrer Meinung war [2]), und da sich eben Rom, das Haupt der lateinischen Christenheit — wohl nicht ohne ihr Zuthun — für sie erklärt hatte [3]).

Damit war der Streit, und nun natürlich um so heftiger, wieder erregt. Die Gründe, welche Tertullian früher vorgebracht hatte, blieben nicht unbestritten. Hatte er sich z. B. darauf berufen, daß Eva noch als Jungfrau mulier genannt werde, so entgegnete man, daß Adam sein Wort im Blick auf die Zukunft spreche und meinte daraus den Gebrauch des Wortes mulier erklären zu können [4]). Er vertheidigte seine Meinung zuerst in einer griechisch geschriebenen Schrift [5]). Wollte er dem Eingreifen Roms gegenüber die orientalische Christenheit für seine Sache interessiren? So sehr lag sie ihm

1) De virg. vel. 3: Quoniam coeperat agnitio proficere, ut per licentiam utriusque moris indicium melioris partis emergeret, statim ille adversarius bonorum multoque institutorum opus suum fecit. Ambiunt virgines hominum adversus virgines dei nuda plane fronte temerariam in audaciam excitatae et virgines videntur quae aliquid a viris petere possunt, nedum tale factum, ut scilicet aemulae earum tanto magis liberae quanto Christi solius ancillae dedantur illis. Scandalizamur, inquiunt, quia aliter aliae incedunt.

2) Ib.: Sed nec inter consuetudines dispicere voluerunt illi sanctissimi antecessores. Vgl. oben S. 132 f.

3) Tertullian scheint mit Beziehung auf Rom zu schreiben. Vgl. c. 1: Hoc exigere veritatem, cui nemo praescribere potest, non spatium temporum, non patrocinia personarum, non privilegium regionum. C. 2: Eas ego ecclesias proposui quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt, et puto ante quosdam.

4) Vgl. de orat. 20 u. de virg. vel. 5.

5) C. 1: Proprium jam negotium passus meae opinionis Latine quoque ostendam virgines nostras velari oportere.

am Herzen, daß er sich hiemit nicht begnügte, sondern die Frage, ob die Jungfrauen zu verschleiern seien, auch in einer lateinischen Schrift eingehend untersuchte [1]).

---

6) Daß die Schrift de virg. vel. montanistisch ist, ist ebenso unfraglich, wie daß sie in einer Zeit geschrieben wurde, in welcher die Montanisten mit ihren Gegnern noch in einer Gemeinde vereinigt waren. Fraglich ist, ob man sie für die erste montanistische Schrift zu halten hat, oder nicht. Hesselberg (a. a. O. S. 76) erklärte sich für die erstere Annahme. Dagegen hat Uhlhorn Einsprache erhoben. Auch Böhringer setzt de virg. vel. in eine spätere Zeit, erst nach de cor., de fug., de exh. cast. Die Bemerkung Uhlhorns (a. a. O. S. 47), daß de cor. nicht so ausgesprochen montanistisch sei als de virg. vel., ist wenig überzeugend. Denn Tertullian bekennt, wenn auch nur an einer Stelle, seinen Montanismus so offen als möglich: Plane superest, ut etiam martyria recusare meditentur qui prophetias ejusdem spiritus s. respuerunt, sagt er c. 1. Es kommt doch nicht auf die Zahl, sondern auf die Entschiedenheit solcher Bekenntnisse an. Das offenbar Montanistische hier und dort ist die These: die Verschleierung ist göttliches Gebot und die Bekränzung ist von Gott verboten. Ueberhaupt wird ein Fortschreiten Tertullians im Montanismus (vgl. Uhlh. a. a. O.) sich bei der Natur dieser Sekte schwer denken und aus seinen Schriften kaum nachweisen lassen. Was sich änderte, war seine Stellung zur Kirche und zu seinen kirchlichen Gegnern. Sagt Uhlhorn ferner, daß die Art, wie sich Tertullian de cor. 4 über die Verschleierung äußere, nicht zu Hesselbergs Annahme passe, so wird man auch dies nicht zugeben können. Denn mag de cor. vor oder nach de virg. vel. geschrieben sein, ernstlich gestritten war über die Frage der Verschleierung jedenfalls vorher schon (cf. de or. 20 f.). Und sollte es wirklich so unwahrscheinlich sein, daß der Streit nach der Schrift de virg. vel. sich rasch beruhigte? Tertullian erzählt allerdings von sehr entschiedenen Forderungen, die erhoben wurden. Aber ist es glaublich, daß der Bischof das that, was die aufgeregten, antimontanistisch gesinnten Jungfrauen zu Karthago verlangten? Er mußte sich die Folgen eines solchen Schrittes überlegen. Diese waren die Trennung der Montanisten von seiner Gemeinde und der Fortbestand der doppelten Sitte in der Kirche; denn die Griechen würden der in Karthago getroffenen Entscheidung schwerlich irgend einen Einfluß auf ihre Sitte gestattet haben. Demnach lag es dem Bischofe viel näher, dem Drängen seiner allzu eifrigen Gesinnungsgenossen zu widerstehen als ihm nachzugeben. Doch, wie er entschieden haben mag, das ist gewiß, daß seine Entscheidung nicht zur Trennung führte. Tertullian gibt adv. Prax. 1 an, worüber es zum Bruch zwischen den Montanisten und ihren Gegnern kam. Er nennt nicht die Frage der Verschleierung, sondern die ganze Stellung der Kirche der neuen Prophetie gegenüber. Es ist ein Irrthum Hesselbergs, den auch Uhlhorn theilt, daß um der Verschleierung willen Tertullian seine Verbindung mit der katholischen Kirche zerrissen habe. Wenn nun aber nach der Schrift de virg. vel. Montanisten und Katholiker vereinigt blieben, so läßt es sich nicht anders

Die Behauptung, welche er vertrat, stellt er an die Spitze: Unsere Jungfrauen müssen von dem Zeitpunkt an, da sie das Kindesalter überschritten haben, verschleiert werden. Hält er somit an seiner früher ausgesprochenen, der Sitte seiner Heimath widersprechenden Ueberzeugung fest, so vergißt er nicht zu erinnern, daß er sich dazu durch die Wahrheit genöthigt sehe, der gegenüber alle sonst geltenden Instanzen werthlos seien. Besonders könne man sich wider sie nicht auf die Gewohnheit berufen. Denn die Wahrheit, nicht die Gewohnheit habe sich Christus genannt. Sie sei deshalb etwas Ewiges, an sich alt, wenn auch für manche neu. Was ihr widerspreche, sei häretisch, und wäre es auch eine alte Gewohnheit. Wenn sie unbekannt sei, so liege immer eine Verschuldung vor; man müsse sie suchen und annehmen. Es lag nahe zu fragen, was man im Christenthum für bleibend, was für veränderlich zu halten habe. Tertullian antwortet: Die Glaubensregel allein ist unveränderlich. Dagegen fällt alles, was zur Disciplin und zum Wandel gehört, in das Gebiet der Entwickelung. Es kann verbessert und dadurch erneuert werden. Dies ist möglich wegen der fortdauernden Wirksamkeit der Gnade Gottes; es ist nöthig wegen des unaufhörlichen Wirkens des Satans, und es geschieht wirklich; das verbürgt die Sendung des Paraklet. Sein Werk besteht in der Förderung des in der Kirche bereits Begonnenen; denn alles bedarf der Zeit, um zu reifen. Das Wachsthum in der Natur bietet die schönste Analogie für die Entwickelung der Gerechtigkeit. Die natürliche Religion ist der Anfang, Gesetz und Prophetie die Kindheit, das Evangelium das Jünglingsalter, die Gegenwart, die Zeit des Paraklet, die volle Mannesreife. Hier macht sich des Verfassers neue Ueberzeugung vernehmlich. Er rühmt den Paraklet: Er allein ist seit Christus als Meister zu nennen und zu verehren; er allein ist der Lehrer, weil der einzige nach Christus. Wer ihn annimmt, stellt die Wahrheit über die Gewohnheit; wer ihn hört, ihn, der bis auf die Gegenwart, nicht vordem nur, weissagt, verhüllt seine Jungfrauen (c. 1).

Doch Tertullian weicht, seiner Gewohnheit nach, von der hier

---

denken, als daß in Bezug auf die Verschleierung die früheren Verhältnisse wieder eintraten. Demnach wird man Hesselbergs Meinung, daß de virg. vel. die erste montanistische Schrift sei, für möglich halten dürfen. Was sie mir wahrscheinlich macht, ist der Umstand, daß die Zeitverhältnisse in de virg. vel. noch friedlich scheinen.

eingenommenen Stellung. Er will nachweisen, daß auch die Verschleierung sich auf die Sitte berufen kann. Zu diesem Zwecke erinnert er an die griechischen Kirchen; er vergißt nicht ihre apostolische Stiftung hervorzuheben. Es steht, so schließt er, Sitte gegen Sitte. Man kann die der Griechen nicht sofort verdammen; denn sie und die Lateiner sind eine Kirche. Vielmehr hätte untersucht werden sollen, welcher Gebrauch sich mehr ziemt; man hätte gefunden, daß die Verschleierung den Vorzug verdient. Fein ist der Grund, daß sie der jungfräulichen Schüchternheit angemessener sei, aber roh steht daneben der Vorwurf wider die Gegner der Verschleierung (c. 2). Jedoch Tertullian muß klagen, daß das, was hätte geschehen sollen, nicht geschehen ist; man habe die Berechtigung beider Gebräuche nicht untersucht, sondern nachdem die Verschleierung eine Zeit lang geduldet worden sei, stehe es nun so, daß sie mit Gewalt verhindert werden solle. Mit überströmender Entrüstung erwähnt Tertullian die Vorgänge der letzten Zeit, namentlich das Auftreten der Jungfrauen, welche die Verschleierung hindern wollten; nichts als Vergewaltigung sei es, was den anderen widerführe. Darum könne die Wahrheit nicht mehr schweigen. Auf, Wahrheit, ruft er aus, auf! Brich hervor aus der Geduld! Keine Gewohnheit, will ich, sollst du vertheidigen; denn schon wird auch jene, unter deren Schutz du leben durftest, bestürmt. Zeige, daß du es bist, welche die Jungfrauen verschleiert. Du selbst lege deine Schriften aus, welche die Gewohnheit nicht kennt. Denn würde sie sie kennen, so bestände sie nicht (c. 3).

Nun beginnt Tertullian, seinen früher gegebenen Beweis für die Nothwendigkeit der Verschleierung [1]) zu wiederholen und zu erweitern. Durch das, was er über die Stelle 1. Kor. 11, 5 geäußert hatte, waren die Gegner nicht überführt worden. Sie hielten an ihrer Behauptung fest: Hätte Paulus Frauen und Jungfrauen gemeint, so hätte er beide genannt; hiefür beriefen sie sich auf 1. Kor. 7, 32. Tertullian untersucht deshalb wiederholt beide Stellen, doch ohne eigentlich Neues beizubringen. Er weist auf die Verschiedenheit ihrer Beziehung hin, behauptet, daß das Wort mulier ein allgemeiner Begriff sei und Wörtern wie virgo, nupta, vidua nicht gleich stehe, und sucht besonders zu zeigen, daß es nach dem Sprachgebrauche der heiligen Schrift auch von Jungfrauen angewandt werde. Hier erwähnt er außer Gen. 2, 18, 23, 24, welche Stellen ausführlich

1) Vgl. de orat. 20 S. 130.

besprochen werden, noch Gal. 4, 4 u. Luc. 1, 28 (c. 4—6). Hierauf zieht er die Gründe in Betracht, welche Paulus für die Verschleierung der Frauen anführt, und zeigt, daß sie sämmtlich auch auf die Jungfrauen passen. Er folgt hiebei den Worten des Apostels vom 3. bis 15. Verse des 11. Kapitels des ersten Korintherbriefs (c. 7). Endlich erinnert er daran, daß wie die Männer, so auch die Jünglinge keinen Schleier tragen; das spreche dafür, daß wenn die Frauen verschleiert werden sollten, man an das weibliche Geschlecht zu denken habe. Bis auf die Gegenwart werde es in Korinth so gehalten: was die Apostel lehrten, werde durch ihre Schüler bezeugt (c. 8). Abgesehen von dem letzten Gedanken enthalten auch diese Kapitel nichts Neues.

Die kirchliche Disciplin — zu ihrer Erwähnung schreitet Tertullian fort — macht keinen Unterschied zwischen Frauen und Jungfrauen. Was jenen verboten ist, das ist diesen nicht erlaubt. Ist aber Demuth für alle Frauen nöthig, so kann den Jungfrauen nicht wegen ihrer Jungfrauschaft eine Auszeichnung gewährt werden. Er fügt die Rüge einer Ungehörigkeit ein, welche zu Karthago oder sonstwo bei der Wahl der Ehrenwittwen vorgekommen war (c. 9); kehrt aber dann zu seinem Gegenstande zurück, indem er, nicht ohne Ironie, hervorhebt, wie ungerecht eine Auszeichnung der Jungfrauen sei, da sie den unverheiratheten Männern nicht zu Theil werde, deren Stand doch beschwerlicher sei als der der Jungfrauen (c. 10).

Eine Bemerkung über den Zeitpunkt, in welchem die Verschleierung beginnen soll, muß er nachtragen; ihn bestimme die Reife des Alters; nicht früher solle man die Mädchen verhüllen, das zeige Genes. 2, 25; aber von da an, das liege in Genes. 3, 7, und das beweise die völlige natürliche Gleichheit zwischen Frauen und Jungfrauen (c. 11 u. 12).

Tertullian kann sich in Wahrheit nur Einen Grund denken, aus dem sich eine Jungfrau weigern kann, den Schleier zu tragen: sie will als Jungfrau erkannt sein, sie weigert sich um der Menschen willen. Er wendet ein, dann wäre es consequent auch auf der Straße ohne Schleier zu gehen. Wolle man dies nicht, so lasse sich nicht absehen, warum er in der Kirche abgelegt werde. Gott brauche und den Menschen dürfe man die Jungfrauschaft nicht enthüllen; denn er verbiete, daß etwas Gutes rühmend gezeigt werde. Wer sich mit der Enthaltsamkeit brüste, leugne, daß sie ein Geschenk Gottes sei (c. 13). Nun aber gebe es solche, welche zugestehen, daß sie durch die gewährte Auszeichnung Jungfrauen zu gewinnen suchten.

Ihre Absicht sei unnöthig; denn die Kirche werde nicht seliger durch viele Jungfrauen, und für diese selbst höchst gefährlich. Das Schlimmste vermuthet Tertullians Argwohn, und spricht seine Rücksichtslosigkeit aus. Im Gegensatz zu diesen Befürchtungen oder Thatsachen wiederholt er noch einmal: Der Werth der Jungfrauschaft wird zerstört durch den Wunsch gesehen zu werden und zu gefallen; eine Jungfrau, die dies begehrt, ist nimmer schamhaft. Die rechte und völlige Jungfräulichkeit sucht die Verborgenheit als eine Schutzwehr; sie scheut sich vor sich selbst und trägt Bedenken, indem sie die Blicke anderer auf sich zieht, sich den Gefahren preiszugeben, welche ihr von allen Seiten drohen (c. 14 u. 15). So stimmen Schrift, Natur und Disciplin in dem Verlangen der Verschleierung überein. Eines von diesen dreien stützt immer das andere, und alle drei kommen von Gott, der Demuth und Bescheidenheit ebensosehr liebt, wie ihm Ruhm- und Gefallsucht der Menschen entgegen sind.

Tertullian schließt, indem er sich an die Jungfrauen selbst wendet. Mit den freundlichsten Namen als seine Mütter, Schwestern, Töchter redet er sie an. Um ihrer Liebe zu ihren Mitchristen, um ihrer selbst, um Christi willen bittet er sie, das Haupt zu verschleiern (c. 16). Ebenso ermahnt er die Frauen, aus der Verschleierung Wahrheit zu machen und nicht den Schein für die Sache zu geben. Zuletzt spricht er den Wunsch des Friedens und der Gnade aus. Aber indem er beides nur denen wünscht, welche, was nützt, der Gewohnheit vorziehen, unterläßt er nicht, am Ende noch seine Parteistellung zu zeigen (c. 17).

Die vorliegende Schrift ist, da die in griechischer Sprache über denselben Gegenstand geschriebene Abhandlung verloren ist, die erste Aeußerung des Montanisten Tertullian, welche wir besitzen. In jener wandte er sich, wie die Sprache zeigt, an ziemlich entfernte Kreise; seiner näheren Umgebung trat er nach jenem Wendepunkte seines Lebens zuerst in dieser gegenüber. Nach einem wichtigen Schritte pflegen die Menschen noch längere Zeit in dem Gedankenkreise wie festgebannt zu sein, in welchem sie ihn vollzogen; ihre Worte gewinnen dann, oft unwillkührlich, Bezug auf das, was sie gethan haben. Wie hätte Tertullian in seiner ersten montanistischen Schrift das Verhältniß zwischen der Kirche und der neuen Prophetie außer Acht lassen können? Geradezu darüber zu reden hatte er keinen Anlaß; aber was ist seine Aussprache über die Gewohnheit und die Wahrheit anderes als eine Vertheidigung des Montanismus

der Kirche gegenüber, und damit zugleich eine Rechtfertigung Tertullians, daß er sich den Anhängern des Paraklet angeschlossen hatte? Hier sind die Motive ausgesprochen, durch welche er dazu bewogen worden war. Für einen verkehrten Schritt gab es vielleicht niemals bessere Gründe. Es ist wahr, Tertullian nahm, indem er seine Schrift so begann, einen großen Anlauf; aber doch nicht nur, als ob [1]), sondern weil es sich ihm um die höchsten Interessen handelte. In der Weigerung, die Jungfrauen zu verschleiern, sah er die Ablehnung alles Neuen, und damit die Verhinderung des Fortschritts und der Vollendung der Kirche: sie erschien ihm als eine Aeußerung des Geistes, der gegen das Wirken des Paraklet sich sträubte. Ihm trat er auch hier entgegen.

Denn er hatte keinen Zweifel an der Berechtigung des Montanismus, an der Pflicht, ihn anzunehmen. Mit der innigsten Befriedigung konnte er an der Verwirklichung seiner praktischen Tendenzen arbeiten: er setzte dadurch nur seine eigenen Bestrebungen fort. Und wie legte sich dem geistreichen Manne von der neuen Erkenntniß aus die Geschichte des Reiches Gottes auf Erden so wohl zurecht. Die Entwickelung in derselben hatte er schon früher erkannt [2]): nun wurde ihm deutlich, daß die Gegenwart eine neue Epoche bezeichne, die der Vollendung. Der schwärmerische Montanismus verlor unter seiner Hand nichts von seiner Kraft: er blieb Forderung an das Leben; aber er machte zugleich den Versuch, wissenschaftliches Prinzip zu werden.

Ueberblickt man die Schrift über die Verschleierung, so findet man sie heftig und ungestüm, voll Argwohn gegen die anders Gesinnten. Nicht nur die schlechtesten Beweggründe [3]), auch die schlimmsten Thaten [4]) traute Tertullian seinen Gegnern zu. Vornehmlich den Klerus verfolgte er mit sarkastischen Worten und spitzen Reden [5]); auch die von ihm vordem so hoch gehaltene römische Kirche

1) Gegen Böhringer, a. a. O. S. 406.

2) Vgl. apol. 21 S. 78.

3) C. 2: Illam consuetudinem, quae virgines negat dum ostendit, nemo probasset, nisi aliqui tales, quales virgines ipsae. . . Ejusdem libidinis est videri et videre. Vgl. c. 13.

4) C. 14: Si qua virgo exciderit de gratia virginitatis, ne prodatur, intecto permanet capite. . . Non enim confitebuntur nisi ipsorum infantium suorum vagitibus proditae. Quantum autem plures non etiam de pluribus sceleribus suspectas habebis? etc.

5) C. 3; 9; 14.

scheint einen versteckten Schlag zu erhalten. Allein es ist nicht zu leugnen, daß Tertullian in nicht wenigen Punkten im Rechte war. Die Frage, durch welche die Unterlassung der Verschleierung vertheidigt werden sollte [1]), zeigt eine so niedrige Gesinnung, daß sie seinen Tadel wohl verdiente. War die Jungfräulichkeit zu einem Werke der Eitelkeit geworden, und hielten die Frauen zwar daran fest, daß ihnen befohlen sei, den Schleier zu tragen, umgiengen sie aber zugleich die Erfüllung dieses Gebots [2]), so war Grund genug zu strafenden und mahnenden Worten gegeben. Mochte er indessen bessere Gründe vorbringen als seine Gegner, so vertrat er doch die schlechtere Sache: er glaubte für die Wahrheit zu reden und redete für ihre schlimmste Feindin, eine kleinliche Gesetzlichkeit. Das Bewußtsein, in dem er sich gehoben, ja begeistert fühlte, täuschte ihn vollkommen.

Daß er noch innerhalb der Kirche stand, zeigt jedes seiner Worte: er wandte sich nicht an die montanistischen Jungfrauen, sondern alle bat er, sich zu verhüllen: sie alle nannte er seine Mütter, Schwestern, Töchter [3]). Durch seine neue Stellung wurde er dem Dienste der Gemeinde und der Sorge für sie nicht entfremdet; sein Eifer war neu belebt. Selbst seine Anhänglichkeit an die Kirche wurde nicht vermindert: wenn er die ärgsten Dinge aussprach, versäumte er nicht, zu erinnern, daß es ihm schwer werde, dergleichen zu erwähnen [4]). Der Gedanke, daß der Montanismus ihn von der Kirche scheiden könne, lag ihm fern. Ganz unbefangen faßte er sich mit dem übrigen Theile der Gemeinde unter ein „Wir" zusammen: Wir, die lateinisch redende Christenheit, theilen das Recht des Friedens und den Namen Brüder mit jenen, den griechischen Gemeinden, wir haben Einen Glauben, Einen Gott, denselben Christus, dieselbe Hoffnung, dieselben Eide der Taufe: mit Einem Worte: Wir sind Eine Kirche [5]). Er ahnte nicht, daß er einmal in die Lage kommen

---

1) C. 14: Et quomodo ceteras sollicitabimus ad hujusmodi opus, nämlich die Jungfräulichkeit?

2) C. 18: Mitris et lanis quaedam non velant caput, sed conligant, a fronte quidem protectae, qua proprie autem caput est, nudae. Aliae modice linteolis, credo ne caput premant, nec ad aures usque demissis cerebro tenus operiuntur.

3) C. 16.

4) C. 14: Dicam, licet nolim, etc.

5) C. 2.

werde, den Frieden entbehren zu müssen und den Brudernamen zu verschmähen.

Fragt man nach dem Erfolge der Schrift, so ist durch eine Aeußerung Tertullians selbst gewiß, daß ihn der Zwiespalt über die Verschleierung nicht von der karthaginiensischen Gemeinde getrennt hat [1]). Er schied sich von ihr in Folge der Anerkennung des Paraklet, also weil es ihm und seinen Gesinnungsgenossen nicht gelang, die Gemeinde im Ganzen und Großen zur Annahme der neuen Weissagungen zu bewegen. Es leuchtet ein, daß entweder der Streit über die Verschleierung beigelegt wurde, oder daß diese geringfügige Frage neben der größeren, ob der Montanismus wahre oder falsche Weissagung bringe, zurücktrat. Das Erstere scheint der Fall gewesen zu sein; denn in der Schrift vom Kranze erwähnt Tertullian gelegentlich die Verschleierung, ohne irgend eine polemische Bemerkung zu machen [2]). Hätte der Streit noch fortgedauert, so ist nicht wahrscheinlich, daß er sich so ruhig geäußert hätte. Er war aber sofort beendet, wenn man zu dem Zustande zurückkehrte, welcher in den letzten Jahren geherrscht hatte. Diesen Ausweg einzuschlagen lag sehr nahe. Denn beide Theile mußten erkennen, daß sie die Gegenpartei nicht zu überführen und nicht zu bezwingen im Stande seien. Die Montanisten befanden sich ohnehin in der Minderheit; aber auch ihre Gegner konnten einen so energischen Protest wie den Tertullians nicht wohl unbeachtet lassen, wenn sie es nicht auf eine Spaltung ankommen lassen wollten. Daß eine solche nicht in ihrem Wunsche lag, ist selbstverständlich; und brach vollends gerade in dieser Zeit die Verfolgung aus, so mußte von Seiten des Bischofs alles geschehen, um den Frieden in der Gemeinde zu erhalten oder wiederherzustellen. Die Montanisten theilten diese Absicht; das zeigt ein Blick in das Martyrium der Perpetua und Felicitas [3]). Man wird also von Neuem Duldung gewährt haben. Mehr zu erreichen, konnten die Montanisten für den Augenblick nicht hoffen. Wurden aber die Verhältnisse so geordnet, so hatten sie keinen Grund auszuscheiden. Denn ertrugen sie es, mit denen in einer Kirche zu leben, die ihre Weissagungen, wenn nicht verwarfen, so doch mit sehr kri-

---

1) Adv. Prax. 1: Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disjunxit a psychicis.

2) De cor. 4.

3) C. 13. Vgl. oben S. 197 Anm. 3.

tischen Blicken betrachteten, so mußten sie auch dulden, daß in einer Frage der Sitte sich keine Uebereinstimmung herstellen ließ.

Das Ende des Streits über die Verschleierung der Jungfrauen war äußerlicher Friede, ohne daß sich die streitenden Theile in Wahrheit irgendwie näher gekommen wären. Der Zwiespalt in der Gemeinde war und blieb vorhanden. Hatte aber die drohende Verfolgung an diesem Punkte zum Frieden gedrängt, so brachte sie an einem anderen die Verschiedenheit der Gesinnung um so deutlicher an das Licht. Dies erhellt aus Tertullians Schrift vom Kranze.

Wenn Severus im Anfange seiner Regierung gegen die Christen nicht ungünstig gesinnt war [1]), so bewogen ihn dazu Motive sowohl politischer als persönlicher Art. Den Grundsätzen seiner Regierung hätte es widersprochen, wenn er sich dazu hergegeben hätte, Werkzeug des Volkshasses gegen die Christen zu sein. Dazu war er viel zu sehr selbstbewußter Autokrat. Es kam hinzu, daß er in seinem eigenen Leben die wunderwirkende Macht des christlichen Glaubens erfahren hatte. Die Dankbarkeit, welche er seinem Helfer während seines ganzen Lebens bewies, kam der Gemeinschaft, der er angehörte, zu Gute. So wenig der Kaiser ein Freund der Vornehmen war, so ließ er es doch selbst bei ihnen geschehen, daß sie sich zum Glauben bekehrten. Dabei konnte er die Bestimmungen Trajans in Geltung lassen. Denn wenn er das Beispiel der Milde gab, so war nicht anders zu erwarten, als daß die meisten Statthalter ihm unbedenklich nachfolgten. Verstanden sich doch viele nur höchst ungern dazu, die Christen zu verfolgen [2]). In der That herrschte also Friede. Die Christen selbst sprachen von einer langen und schönen Friedenszeit [3]).

Doch waren die Gefühle persönlicher Dankbarkeit, welche Severus mit einem Christen verbanden, nicht stark genug, ihn an einer Aenderung seines Verhaltens zu hindern, wenn sie ihm politisch nothwendig erschien. Dies geschah während seines Aufenthalts in Palästina nach dem ohne Sieg beendeten Partherkriege [4]). Gegen die Juden zunächst wurde er argwöhnisch; sie sollen wieder Empörungsversuche gemacht haben [5]). Er verbot deshalb im Jahre 201

1) Ad Scap. 4. Vgl. S. 100 Anmerk. 1.
2) Vgl. die Beispiele, welche Tertullian ad Scap. 4 erwähnt.
3) De cor. 1: Musitant tam bonam et longam sibi pacem periclitari.
4) Dio Cass. LXXV, 13.
5) Uhlhorn Fundamenta p. 39.

den Uebertritt zum Judenthume auf das Strengste. Das Gleiche that er aber auch in Bezug auf das Christenthum [1]). Weder durch dieses noch jenes wurde eine neue gesetzliche Bestimmung gegeben; denn daß Römer sich der Synagoge anschlossen, war längst untersagt, und das Christenthum gehörte nicht einmal zu den erlaubten Religionen [2]). Die Verordnungen des Kaisers erscheinen als eine Erinnerung an das geltende Recht, als eine Mahnung zu strengerer Bestrafung der Christen. Für den Augenblick nöthigten sie die Statthalter, der Ausbreitung der Kirche ernstlicher Einhalt zu thun. Eine so rasche Erledigung der Anklagen gegen Christen, wie sie bisher an manchen Orten vorgekommen, war unmöglich gemacht. Den übelwollenden Richtern vollends mußte die Verordnung ein Zeichen sein, daß sie auf die bisherige Milde des Kaisers gegen die Christen weiterhin keine Rücksicht zu nehmen brauchten. Er ließ keinen Zweifel, daß die Zeit der Nachsicht bei ihm vorbei sei. Kaum irgendwo war die Verfolgung so heftig als in Alexandria, wo er sich bis zum Herbste des Jahres 202 aufhielt [3]). Dann kehrte er nach Rom zurück; er feierte den zehnten Jahrestag seiner Herrschaft durch ein großes Geschenk an das Volk und das Heer. Zehn Goldstücke erhielt jeder Soldat; nicht weniger als fünfzig Millionen Drachmen wurden aufgewandt. Die Festlichkeiten bei der Vermählung des Antoninus mit Plautilla gaben neuen Anlaß, die Anhänglichkeit des Volkes an das kaiserliche Haus zu erproben [4]).

Die Christen befanden sich hiebei in der übelsten Lage. Von Freude konnte bei ihnen, über denen die drohende Verfolgung schwebte, nicht die Rede sein. Denn jede Gelegenheit zu öffentlichen Freudenbezeigungen war für sie ein Grund zu neuer Gefahr. Die wenigsten konnten mit gutem Gewissen ihren Patriotismus in der herkömmlichen Weise bethätigen. Nichts aber war verderblicher als der Ruf mangelnder Verehrung gegen das kaiserliche Haus. Unter diesen Verhältnissen zeigte sich die Verschiedenheit der Gesinnung innerhalb der Kirche offenbar. Die Zahl der Christen war während der Jahre der Ruhe gewachsen. Aber je mehr Reiche und Vornehme, auch

1) Spart. Vit. Sev. 17: In itinere Palaestinis plurima jura fundavit. Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit.

2) Tert. Apolog. 38.

3) Euseb. Hist. eccl. 6, 1.

4) Dio LXXVI, 1: *Ὁ δὲ Σεουῆρος ἐπὶ τῆς δεκετηρίδος τῆς ἀρχῆς αὐτοῦ ἐδωρήσατο τῷ τε ὁμίλῳ παντὶ τῷ σιτοδοτουμένῳ καὶ τοῖς στρατιώταις τοῖς δορυφόροις ἰσαρίθμους τοῖς τῆς ἡγεμονίας ἔτεσι χρυσοῦς. κτλ.*

Frauen sich der Kirche angeschlossen hatten, um so größer war nun die Aengstlichkeit, die Scheu vor der Verfolgung. Nur in der Verborgenheit schien einige Sicherheit zu liegen; denn wenn das Volk an die Christen erinnert wurde, so war zu erwarten, daß seine Abneigung gegen sie in neuer Stärke erwachte. Aengstlich glaubte man deshalb alles vermeiden zu müssen, was die öffentliche Aufmerksamkeit auf sie lenken konnte [1]). Diese Bedenklichkeit mochte bei vielen Folge der eigenen Lauheit und Feigheit sein, bei andern aber, und besonders bei den Leitern der Gemeinden, wird man eine nicht unberechtigte Klugheit in ihr erkennen dürfen [2]). Da sie die Schwachheit vieler Gläubigen kannten, so mußten sie wünschen, sie vor der Gefahr zu bewahren. Auf der anderen Seite läßt sich denken, wie die Montanisten und alle, die sich ihnen zuneigten, durch die Verordnung des Severus und durch die hier und dort ausbrechende Verfolgung erregt wurden. Sie hatten neue Bedrängniß geweissagt, in nicht allzu ferner Zeit erwartet: nun erfüllte sich ihre Prophezeiung. Hier hatten sie einen thatsächlichen Beweis für das Recht ihres Glaubens an die Weissagungen Montans. Bemerkten sie nun die Zaghaftigkeit ihrer Mitchristen, so hatten sie neuen Anlaß zu strafenden und mahnenden Worten. Ihr Bewußtsein wie ihre Thätigkeit wurde gesteigert durch die drohende Gefahr.

Im prokonsularischen Afrika waren die Christen bisher in nicht ungünstiger Lage gewesen. Zwar das Volk war gegen sie erregt [3]); aber Hilarianus, welcher die Stelle des verstorbenen Prokonsuls Minucius Timinianus versah, war nicht zur Grausamkeit geneigt. Er hielt sich an den Wortlaut des kaiserlichen Edikts und ließ nur solche, welche zum Christenthume übertreten wollten, verhaften. Die übrigen Christen waren so wenig gefährdet, daß sie die Gefangenen besuchen, ja Botendienste zwischen ihnen und ihren heidnischen Angehörigen verrichten konnten. Als Perpetua vor ihm stand, redete

1) De cor. 1. Tertullian läßt die Christen sich über jenen Soldaten beklagen, qui de habitu interrogatus nomini negotium fecerit. De fug. 3: Dicitis, quoniam incondite convenimus et complures concurrimus in ecclesiam, quaerimur a nationibus et timemus, ne turbentur nationes. C. 14: Non statim et a populo eris tutus, si officia militaria redemeris.

2) Tertullians Urtheil, de cor. 1: Novi et pastores eorum in pace leones, in proelio cervos, ist natürlich kein Gegenbeweis.

3) Ad Scap. 3: Sicut et sub Hilariano praeside, cum de areis sepulturarum nostrarum adclamassent: Areae non sint! areae ipsorum non fuerunt. Messes enim suas non egerunt.

er selbst ihr zu, sie sollte um ihres Vaters, ihres Kindes willen nachgeben [1]).

Nun aber ereignete sich ein Vorgang, der Aufsehen erregte, und um dessen willen die Christen für ihre ganze Gemeinde fürchteten. Der Hergang war dieser [2]): Bei der Vertheilung des kaiserlichen Geschenkes an das Heer zogen die Soldaten der Sitte gemäß mit Lorbeer bekränzt auf. Ein Christ, welcher gegen die Bekränzung Gewissensbedenken hegte, setzte den Kranz nicht auf, sondern trug ihn in der Hand. Hoffte er so seinem Gewissen genug zu thun und unbemerkt zu bleiben? Doch wenn dies, so täuschte er sich. Was er that, fiel auf; an Spott, ja Drohung fehlte es weder aus der Nähe noch aus der Ferne. Endlich kam die Sache vor den Kriegstribun. Dieser fragte nach dem Grund, den das Thun des Soldaten habe. Er erwiderte mit einer Berufung auf sein Gewissen, er dürfe den Kranz nicht tragen [3]). Noch hatte er ein Bekenntniß vermieden; aber auf die Frage, warum er nicht dürfe, konnte er nicht mehr ausweichen; er gestand, daß er ein Christ sei. Nun wurde eine ordentliche Untersuchung eingeleitet; das Ende konnte kein anderes als die Verurtheilung des Soldaten zum Tode sein: im Gefängniß erwartete er seine Hinrichtung.

Das Urtheil der Christen über jenen Soldaten lautete fast nur tadelnd [4]). Einen schroffen, sich selbst überstürzenden, zu sterben begierigen Menschen wollte man in ihm erblicken. Hochmuth erklärte man für die Triebfeder seiner Handlungsweise: allein habe er für tapfer, allein für einen Christen gelten wollen. Zum Vorwurf machte man es ihm, daß er die Christen überhaupt in Gefahr bringe, einen so langen und guten Frieden störe. Wenn ihn andere vertheidigten, so führte dies nur dazu, daß man nicht mehr nur die Motive und

---

1) Act. Perp. et Fel. 2: Apprehensi sunt adolescentes catechumeni. C. 3: Ibi tunc Tertius et Pomponius benedicti diacones, qui nobis ministrabant, constituerunt pretio, ut paucis horis emissi in meliorem locum carceris refrigeraremus. C. 6: Statim mitto ad patrem Pomponium diaconum postulans infantem. Ibid.: Hilarianus procurator. . Parce, inquit, canis patris tui, parce infantiae pueri. Fac sacrum pro salute imperatorum.

2) De coron. 1.

3) Ib. Negavit ille sibi cum ceteris licere.

4) Ib. Exinde sententiae super illo, nescio an Christianorum — non enim aliae ethnicorum, ut de abrupto et praecipiti et mori cupido etc.

die möglichen Folgen seiner Handlung anfocht, sondern sie selbst [1]): seine Weigerung, den Kranz zu tragen, wurde für unberechtigt erklärt. Auf die herrschende Sitte konnte man sich hiebei nicht berufen; denn sie stand auf Seite des Soldaten. Die Bekränzung schien den ersten Christen mit dem heidnischen Wesen und dem Götzendienste so enge zusammenzuhängen, daß sie bisher allgemein unterlassen und verworfen worden war [2]). Deshalb rüttelte man an der Berechtigung dieses Brauchs. Man fragte: Wo ist die Bekränzung verboten? verlangte einen Schriftgrund gegen sie.

Viel Aengstlichkeit, aber wenig Edelmuth lag in diesen Urtheilen. Man begreift, daß Tertullian, der in seinen Ansichten noch über die des Angegriffenen hinausgieng, nicht schweigen konnte. Wer will es ihm verübeln, wenn er, ein Mann furchtlosesten Muthes, über die Mattherzigkeit seiner Glaubensgenossen entrüstet war? Scheint es doch sogar, daß sie den Soldaten falsch beurtheilten. Zu den schroffsten Christen gehörte er gewiß nicht; denn sonst wäre er nicht als Christ Soldat geblieben; auch zeigt die Art seines Auftretens deutlich, daß er das Bekenntniß seines Glaubens eher vermied, als suchte. Hauptsächlich aber sah sich Tertullian durch die Behauptung, daß die Bekränzung den Christen nicht untersagt sei, zum Hervortreten gedrängt. Er wollte nicht eine Vertheidigung jenes Mannes schreiben, sondern den Nachweis liefern, daß die Christen den Kranz nicht tragen dürfen. Zu diesem Zwecke schrieb er die Schrift vom Kranze [3]).

Zunächst erzählt er den Vorfall im Lager; aber sein Bericht ist nicht eine ruhige Darlegung des Geschehenen, sondern er ist eine Vertheidigung des Soldaten und eine Verurtheilung seiner Gegner. Jener erscheint als der rechte Christ, als ein rühmlicher Streiter in Gott; ob diese noch Christen zu nennen sind, möchte Tertullian bezweifeln. Findet er dort nur Muth, so hier nur Feigheit; hauptsächlich gilt das von den Leitern der Gemeinde, welche immer zur

1) Ib. At nunc quatenus et illud opponunt: Ubi autem prohibemur coronari? hanc magis localem substantiam causae praesentis aggrediar.

2) L. c. c. 2: Neminem dico fidelium coronam capite nosse alias extra tempus temptationis ejusmodi. Apol. 42: Non emo capiti coronam. Quid tua interest, emptis nihilominus floribus quomodo utar? Clem. Paed. 2, 8 p. 213.

3) Die Schrift de cor. ist nach dem oben Bemerkten das zweite Buch, welches Tertullian als Montanist verfaßte. Daß es im Jahre 202 geschrieben wurde, hat Uhlhorn bewiesen (a. a. O. S. 34—45).

Flucht bereit seien. Doch erinnert er sich daran, daß er nicht hievon reden, sondern die Frage beantworten will: Wo wird uns die Bekränzung verwehrt? Er will nachweisen, daß sie eine Sünde ist, und zwar eine solche, über die man nicht im Ungewissen sein kann (c. 1).

Um diese Behauptung zu begründen, beruft er sich darauf, daß alle Christen die Sitte, keinen Kranz zu tragen, beobachten. Durch die allgemeine Uebereinstimmung sei ihr Recht verbürgt. Nicht ihr Bestand, nur ihr Grund dürfe in Frage gezogen werden, und dies nicht um sie zu erschüttern, sondern um sie durch Erkenntniß ihres Grundes zu befestigen. Das Forschen der Gegner sei nicht lauter, weil sie nur einen vorher schon eingenommenen Standpunkt vertheidigen wollten. Für sie wolle er deshalb nicht schreiben, sondern für solche, welche bereit seien zu lernen. Es sei leicht, einen Schriftgrund zu verlangen; aber gedient sei damit nichts. Denn man könne dies Verlangen auch umkehren, ebenso wie die ihm zu Grunde liegende Behauptung, daß was nicht verboten, frei sei. Man könne auch sagen: Was nicht erlaubt ist, das ist verboten (c. 2).

Es handle sich hier um einen alt befestigten, also aus der Tradition herfließenden Brauch. Diese bestätige ihn; verlange man auch für sie eine geschriebene Autorität, so sei das eine Forderung, welche nicht aufrecht erhalten werden könne; denn alle kirchlichen Ordnungen, Taufe, Abendmahl, Fasten u. dgl. würden dadurch zerstört (c. 3). Hier überall liege die Begründung für das, was üblich ist, nur in der Tradition, die sich freilich als rational leicht erkennen lasse. Analoges finde sich schon im Alten Bunde. Die Verschleierung der jüdischen Frauen sei so allgemeine Sitte, daß sie daran erkannt würden, geboten aber sei sie im alten Testamente nirgends: ihre Geltung habe sie also durch die Tradition erlangt. Wenn aus dem Bisherigen sich die Möglichkeit ergebe, daß auch eine nicht geschriebene Ueberlieferung beobachtet werden müsse, so entspreche dem die allgemeine Anerkennung des Gewohnheitsrechts, ja das Wesen des Gesetzes selbst: seine Geltung beruhe auf der Vernunftmäßigkeit; von wem es aufgestellt ist, sei gleichgiltig. Dieser Grundsatz folge aus den Worten des Herrn (Luc. 12, 57) und denen des Apostels Paulus (Phil. 3, 15), der auch demgemäß handelte (1. Kor. 7, 25 u. 40). Darum möge man nach dem Sinn einer Gewohnheit fragen, aber nicht, damit man erfahre, ob sie zu beobachten sei, sondern damit man wisse, warum dies der Fall ist (c. 4).

Tertullian erhebt demgemäß die Frage nach den Gründen, aus welchen das Bekränzen unterlassen werden müsse. Den ersten, ant-

wortet er, gebe die Natur, die erste Regel aller, an die Hand: sie verbiete die Bekränzung als etwas Unnatürliches. Denn was an den Blumen erfreut, Schönheit, Farbe, Geruch, von dem Allen habe der Bekränzte keinen Genuß. Er ergeht sich in übertriebenen Aussprüchen, um das Bekränzen als monströs, ja als Sacrilegium an Gott, dem Herrn und Schöpfer der Natur, erscheinen zu lassen (c. 5). Die Ordnung der Natur erkenne der Apostel Paulus ausdrücklich als Gottes Gesetz an (1. Kor. 11, 14; Röm. 2, 14; 1, 26 f.); wer gegen sie handle, sei ein Verderber der Schöpfung Gottes dem Satan gleich (c. 6).

Verbiete die Natur allen Menschen das Bekränzen, so sei es den Christen durch ihren Glauben besonders verwehrt. Denn es stehe in der engsten Verbindung mit dem Götzendienste. Aus der Schrift eines Claudius Saturninus weist Tertullian dies nach; denn aus weltlichen Schriften seien weltliche Dinge zu beweisen (c. 7). Doch könnte man einwenden, daß vieles andere, das die Christen nicht entbehren könnten, seinen Ursprung auf die heidnischen Götter zurückführe, wie die Schrift, welche eine Erfindung Merkurs sei, oder die Heilkunde, welche dem Aeskulap zugeschrieben werde. Tertullian macht, um die Einrede zu widerlegen, einen Unterschied zwischen dem, was den Menschen nöthig und nützlich sei, und dem, wovon dies nicht gelte. Jenes sei frei; denn man müsse glauben, daß es von Gott gelehrt sei, nicht so dieses (c. 8). Dem alten wie dem neuen Bunde sei die Bekränzung völlig unbekannt (c. 9); dagegen sei sie allgemeine Sitte des Heidenthums. Um so mehr müßten sie die Christen fliehen; das folge aus den Worten des Paulus (1. Kor. 10, 14 u. 2. Kor. 6, 15) und des Johannes (1. Joh. 5, 21).

Die Heiden hätten die verschiedensten Gründe und Anlässe, sich zu bekränzen, für die Christen seien sie alle ohne Geltung (c. 10). Tertullian will dies mit Bezug auf den Soldatenkranz darthun. Doch hier erhebt sich die andere, wichtigere Frage, ob sich der Kriegsdienst mit dem Christenglauben vereinigen lasse. In einer langen Reihe von Fragen sucht Tertullian den Widerspruch zwischen den militärischen Pflichten und der christlichen Gesinnung zum Bewußtsein zu bringen. Er erwähnt nicht nur den Wachtdienst an den Tempeln u. dgl., sondern er behauptet, daß der Soldateneid sich nicht mit dem Gelübde der Treue gegen Christus vertrage, das Tragen des Schwertes nicht mit dem Frieden Christi, die Verbrennung des Leichnams nicht mit der Erlösung vom höllischen Feuer. Deshalb könne kein Christ Soldat werden; bekehre sich aber ein Soldat,

so sei von ihm zu verlangen, daß er seinen Dienst aufgebe oder sich willig in die Nothwendigkeit des Martyriums füge. Die Dienstpflicht entschuldige nichts, was ein Soldat gegen den Glauben thue (c. 11). Die Frage nach der Zulässigkeit des Soldatenkranzes ist nach diesen durchgreifenden Behauptungen überflüssig; doch wird auch sie noch beantwortet durch die Erinnerung daran, daß die Gelegenheiten, bei welchen die Soldaten bekränzt zu erscheinen pflegten, mit dem Heidenthume zusammenhiengen (c. 12).

Bei den Festen trugen die Beamten, die Ritter, das Volk den Kranz, Braut und Bräutigam bei der Hochzeit, die Sklaven bei der Befreiung. Auch hieran erinnert sich Tertullian, indem er ausführt, daß die Christen dem allen theilnahmslos gegenüber stünden; ihre Obrigkeit sei die Kirche, ihr Purpur das Blut Christi, ihre Heimath das himmlische Jerusalem, irdische Freiheit begehrten sie nicht. So weit entfernt seien sie davon, sich zu bekränzen, daß sie nicht einmal die Hausthüren bekränzen wollten (c. 13). Was den Männern gelte, sei auch den Frauen gesagt: gegen die schamhafte Zurückhaltung verstoße das Bekränzen, gegen das Gebot des Apostels (1. Petr. 3, 2), der die Einfachheit verlangte.

Ein Hinweis auf den Herrn, der mit Dornen gekrönt war, und zu dessen Nachfolge wir verpflichtet sind (c. 14), bildet den Uebergang zu der Schlußermahnung: dem Herrn sein Eigenthum unbefleckt zu erhalten, den guten Kampf zu kämpfen, dem Gott die Krone verheißen hat. Müßten die Verheißungen und Gesichte der Apokalypse dazu reizen, so ebensosehr das Beispiel der Mitrasdiener; denn sollte der Satan die Christen durch den Gehorsam der Seinen beschämen? (c. 15).

Die Schrift vom Kranze zeigt die Kühnheit und Großartigkeit Tertullian'scher Gedanken. Es ist, um nur ein Beispiel anzuführen, ein Ausspruch von der größten Tragweite, wenn Tertullian die Geltung jedes Gesetzes und jeder Sitte von ihrer Vernunftmäßigkeit abhängig macht. Aber sein Talent stand hier im Dienste einer sehr kleinen Sache, der äußerlichsten Gesetzlichkeit. Dies Doppelte gibt der Schrift ihren eigenthümlichen, wenig befriedigenden Charakter. Man möchte sagen, Tertullian ist zu groß für die Ansichten, welche er vertritt. Er gleicht einem Manne, der ernsthaft und eifrig Kinderspiele treibt. Es liegt etwas wie Wahnsinn in dieser Inkongruenz des Zwecks der Schrift und des Reichthums an Geist und Hingebung, welchen sie zeigt. Er war nicht ungestraft Montanist.

Hier und in der Schrift von der Verschleierung war Tertullian

veranlaßt, sich über den Werth der Sitte auszusprechen. Was er sagt, scheint in unvereinbarem Widerspruch zu stehen. Die Worte werden sich auch schwer in Uebereinstimmung bringen lassen. Aber ist es unerklärlich, wenn derselbe Mann von verschiedenen Gesichtspunkten aus über den gleichen Gegenstand verschieden urtheilt? Die verschiedene Beziehung gibt der gleichen Sache verschiedenen Werth. Am wenigsten kann dies bei Tertullian auffallen, der mehr als die meisten Menschen im Augenblicke lebte; der Gesichtspunkt bestimmte immer sein Urtheil; so auch hier. Bewußt war er sich dessen gewiß nicht, daß er mit früheren Aeußerungen in Widerspruch trat, wenn er die Sitte vertheidigte. Seiner Meinung nach war es ja ein ganz verschiedener Fall. Bei der Verschleierung handelte es sich, wie er überzeugt war, um eine neu aufkommende, vollkommenere Uebung der Frömmigkeit, gegen welche man sich auf die bisherige unvollkommene Gewohnheit berief. Sprach er, um diese Berufung auszuschließen, die Behauptung aus, daß einem wirklichen Fortschritte gegenüber eine alte Gewohnheit kein Recht habe, so war sein Satz richtig; er irrte nur darin, daß er für einen Fortschritt hielt, was keiner war. Bei der Bekränzung dagegen sollte eine, wie er nicht zweifelte, gute Sitte aus einem verwerflichen Motive aufgehoben werden. Behauptete er dem gegenüber, daß eine gute Sitte schon an ihrem Bestande einen Beweis für ihr Recht habe, so war dies wieder richtig; aber wieder irrte er darin, daß er für eine gute Sitte hielt, was eine völlig werthlose Sache war. Sein Verstand war scharf, seine Vernunft war tief; aber sein Urtheil war niemals klar, und nun vollends durch den Montanismus voreingenommen. —

Die Christen fürchteten, daß in Folge der That jenes Soldaten eine Verfolgung der Gemeinde ausbrechen könnte. Doch täuschten sie sich; der Friede blieb in Karthago zunächst ungestört. Gleichwohl konnten sich die Gemüther nicht beruhigen. Es war die Zeit, in welcher die Verfolgung in Alexandria wüthete; was in Aegypten geschah, konnte in Afrika nicht unbekannt bleiben: es ist erklärlich, daß die Christen ängstlich auf jedes auftauchende Gerücht lauschten und sich vielfach mit der Frage beschäftigten, wie ein Gläubiger sich in der Verfolgung zu verhalten habe; ob es erlaubt sei, sich der Gefahr durch die Flucht zu entziehen, oder ob man Stand haltend alles erwarten müsse [1]). Schon darin, daß eine solche Frage erhoben

1) Ein lebhaftes Bild der Stimmung in Karthago gibt der Eingang der Schrift de fuga: Quaesisti proxime, Fabi frater, fugiendum necne sit in

wurde, machte sich der Einfluß des montanistischen Geistes bemerklich. Denn bisher hatte man nicht daran gezweifelt, daß die Flucht gestattet sei. Hatte sie doch der Herr ausdrücklich geboten [1]), und hatten doch so berühmte Märtyrer wie Polykarp kein Bedenken getragen, sich, so lange es möglich war, zu verbergen [2]). Gab es einzelne Christen, welche nicht nur zu fliehen unterließen, sondern das Gegentheil thaten und sich freiwillig zum Martyrium drängten, so fanden sie für ihr Thun nicht Billigung, geschweige denn Lob [3]). Clemens von Alexandria trat mit der größten Entschiedenheit dafür ein, daß man die Mahnung des Herrn zur Flucht befolge [4]). Es geschah dies allgemein; Diakonen, Presbyter, Bischöfe flohen [5]). Ja man gieng darüber hinaus und erkaufte sich die Sicherheit [6]).

Tertullian hatte früher keinen Anstoß an der Flucht genommen; er hatte in ihr eine Art des Leidens neben Gefangenschaft und Tod gesehen [7]); nun aber war er anderen Sinnes geworden. Als einem

---

persecutione, quod nescio quid annuntiaretur. Ibidem ego oblocutus aliquid pro loco ac tempore et quarundam personarum importunitate semitractatam materiam abstuli mecum plenius eam de stilo nunc renuntiaturus, utpote quam mihi tua consultatio commendarat et condicio temporum suo jam nomine injunxerat. Quanto enim frequentiores imminent persecutiones, tanto examinatio procuranda est, quomodo eas excipere fides debeat.

1) Matth. 10, 23.

2) Mart. Polyc. 5.

3) Ib. 4: *Εἷς δὲ ὀνόματι Κόϊντος, Φρὺξ, προσφάτως ἐληλυθὼς ἀπὸ τῆς Φρυγίας, ἰδὼν τὰ θηρία ἐδειλίασεν. Οὗτος δὲ ἦν ὁ παραβιασάμενος ἑαυτόν τε καί τινας προσελθεῖν ἑκόντας. Τοῦτον ὁ ἀνθύπατος, πολλὰ ἐκλιπαρήσας, ἔπεισεν ὀμόσαι καὶ ἐπιθῦσαι. Διὰ τοῦτο οὖν, ἀδελφοὶ, οὐκ ἐπαινοῦμεν τοὺς προδιδόντας ἑαυτούς· ἐπειδὴ οὐχ οὕτως διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.* Doch vgl. Just. apol. 2, 2.

4) Strom. 4, p. 597 f: *Ὁ παρακούων τολμηρὸς καὶ ῥιψοκίνδυνος· εἰ δὲ ὁ ἀναιρῶν ἄνθρωπον Θεοῦ εἰς Θεὸν ἁμαρτάνει, καὶ τοῦ ἀποκτίνυντος αὐτὸν ἔνοχος καθίσταται ὁ ἑαυτὸν προσάγων τῷ δικαστηρίῳ κτλ.*

5) De fug. 11: Cum ipsi auctores, i. e. ipsi diaconi et presbyteri et episcopi fugiunt, quomodo laicus intellegere poterit, qua ratione dictum: Fugite de civitate in civitatem?

6) Ib. c. 12: Tu pro eo pacisceris cum delatore vel milite vel furunculo aliquo praeside sub tunica et sinu, quod ajunt, ut furtivo, quem coram toto mundo Christus emit, immo et manumisit. C. 13: Parum est, si unus aut alius ita cruitur. Massaliter totae ecclesiae tributum sibi irrogaverunt.

7) De pat. 13: Si fuga urgeat, ad incommoda fugae caro militat,

Montanisten war ihm der Gedanke, sich durch die Flucht vor dem Tode retten zu wollen, durchaus entgegen. Wie oft hatte der Paraklet zum Martyrium gemahnt [1]); es war ein zu erstrebendes Gut; das zeigten, wie er meinte, viele Aussprüche der heiligen Schrift. Mit einem Freunde Namens Fabius verhandelte er mündlich über die Sache; doch kamen sie nicht zu Ende. Durch die Rücksichtslosigkeit gewisser Menschen, erzählt er, wurde das Gespräch gestört, und er gezwungen zu schweigen, obgleich der Gegenstand nur halb behandelt war. Waren es Katholiker, die nicht mit Gründen, sondern mit Vorwürfen ihre Sache wider den Montanisten führten? Doch unentschieden wollte er die Frage nicht lassen. Er schrieb deshalb sein Büchlein über die Flucht in der Verfolgung, das er jenem Fabius widmete. Sofort nach Beendigung der Schrift vom Kranze wird er diese neue Arbeit in Angriff genommen haben; denn der Gegenstand beschäftigte ihn schon, als er jene begann [2]).

Daß das Büchlein über die Flucht aus einem Gespräche entstanden ist, merkt man ihm an; bei den angeregten Fragen werden die Gründe der Gegner erwähnt und widerlegt; sie sind nicht immer werthvoll, sondern wie es in der Unterhaltung geschieht, ist dies und jenes aufgerafft, das kaum als Grund gelten kann. Tertullian wollte mehr als nur das Gespräch fortführen, er wollte den Gegenstand gründlich behandeln und entscheiden. Das zeigt sofort die Ausführung, mit welcher die Schrift beginnt.

Nach der Widmung an Fabius nämlich wird die Frage aufgeworfen, ob Gott oder der Satan Urheber der Verfolgung sei. Der Verfasser antwortet: Sie kommt von Gott. Dies ist anzunehmen nicht nur aus dem allgemeinen Grund, weil nichts ohne Gottes Willen geschieht, sondern auch weil gerade sie Gottes würdig, ja ihm nothwendig ist. Denn die echten und die scheinbaren Christen werden durch sie geschieden; sie ist ein von Gott angeordneter Kampf,

---

1) De fug. 9: Spiritum si consulas, quid magis sermone illo spiritus probat? Namque omnes paene ad martyrium exhortatur non ad fugam. Ut et illius commemoremur: Publicaris, inquit, bonum tibi est; qui enim non publicatur in hominibus publicatur in domino. Ne confundaris, justitia te producit in medium. Quid confunderis laudem ferens? Potestas fit, cum conspiceris ab hominibus. Ein zweiter Ausspruch wird auch de an. 55 wiederholt. Vgl. c. 11.

2) De coron. 1: Sed de quaestionibus confessionum alibi docebimus. Die Annahme, daß de fug. in pers. unmittelbar auf de cor. folgte, ist allgemein.

der zu seiner Ehre dient. Was aber hiezu dient, geschieht durch seinen Willen. Blickt man auf die Kirche, so ist ihr Erfolg ein segensreicher: die Lebendigkeit des Glaubens wächst durch die Bedrängniß. Wie könnte sie satanischen Ursprungs sein (c. 1)? Gegen diese Anschauung wird der Einwand erhoben, daß die Verfolgung eine Ungerechtigkeit sei und deshalb nur vom Satan erregt sein könnte. Jedoch ist zu bedenken, daß sie nicht Selbstzweck ist. Gottes Wille ist auf ihr gutes Ziel, die Bewährung des Glaubens, gerichtet; sie ist nur das Mittel, es zu erreichen; Gott läßt sie also zu, wie er auch sonst die Ungerechtigkeit als Mittel gebraucht, ohne daß er sie doch will. Man kann demnach sagen, sie komme durch den Satan, nicht aber von dem Satan. Denn er hat Macht nur durch Gottes genau bemessene Zulassung. Das ergibt sich aus der Geschichte Hiobs und der Bitte Jesu für Petrus (Luk. 22, 31); es ist selbstverständlich, da der Sohn Gottes den Glauben beschützt, und liegt als Voraussetzung der sechsten und siebten Bitte des Vaterunsers zu Grunde. Hatte der Teufel nicht einmal Macht über die Heerde Schweine, um wie viel weniger über die Schafe des Herrn. Höchstens über die Heiden scheint er eine selbstständige Gewalt zu besitzen; über die Knechte Gottes dagegen wird ihm nur Macht eingeräumt, entweder um ihren Glauben zu erproben, oder um die Verwerfung Abtrünniger an das Licht zu bringen, oder um sie zu demüthigen. Eher kann ein Christ dem Satan Macht geben, als daß dieser eigene Macht besäße (c. 2).

Was in einzelnen Fällen gilt, das gilt allgemein. Von Gott also ist die Verfolgung zugelassen, gesandt; Stellen wie Jes. 54, 7, Deuter. 32, 39, Sach. 13, 9 bezeugen dies. Der Satan schießt die feurigen Pfeile der Verfolgung ab; aber ihr Zweck ist göttlich. Nur der armselige und ängstliche Glaube kann hieran zweifeln, der vergißt, daß wenn Gott will, die Verfolgung sich erhebt, wenn er nicht will, die Nationen stille sind (c. 3).

Ist nachgewiesen, daß die Verfolgung von Gott kommt, so kann man an dem Unrecht der Flucht nicht zweifeln. Denn was von ihm kommt, darf und kann man nicht fliehen. Man darf nicht; denn es ist gut, mag es auch manchen schaden und mag es auch dem Gefühle schlimm erscheinen; denn auch der Schaden hat Grund, ist vernünftig, und das Gefühl hat sich nach der Sache zu richten, nicht umgekehrt. Man kann nicht fliehen; denn niemand ist stärker als Gott (c. 4).

Die Sätze Tertullians sind logisch unanfechtbar; dennoch be-

weisen sie natürlich nichts. Denn in ihrer Allgemeinheit werden sie den besonderen Verhältnissen des einzelnen Falles nicht gerecht. Wer floh, dachte nicht an diese richtigen Schlüsse, sondern er handelte im Gefühle der Unsicherheit der eigenen Kraft. Hievon geht der erste Einwand aus, den Tertullian erwähnt: man fliehe, um sich der Gefahr der Verleugnung zu entziehen. Doch er räumt diesem Gefühle kein Recht ein. Er erwidert: Bist du sicher oder unsicher, daß du verleugnen wirst? In jenem Fall ist die Flucht vergeblich; denn zwischen dem, welcher gewiß verleugnen wird, und dem, welcher schon verleugnet hat, ist kein Unterschied. Im andern Fall muß man annehmen, daß man bekennen werde, und darf deshalb nicht fliehen. Beides, Bekennen und Leugnen, steht entweder bei den Menschen oder bei Gott. Wenn bei den Menschen, so muß der Wille zu bekennen vorhanden sein; wenn bei Gott, so muß man alles ihm überlassen im Glauben, daß er den Menschen erhalten kann. Aus dem Beispiele des Märtyrers Rutilius, der öfters geflohen war, zuletzt doch ergriffen wurde und seinen Glauben bekannte, schließt Tertullian, daß man nicht fliehen darf, weil die Flucht nichts nützt, wenn Gott nicht will (c. 5).

Doch Gott will die Flucht, antwortet man; denn Jesus hat sie geboten (Matth. 10, 23). Tertullian leugnet, daß dieser Befehl allgemeine Geltung habe. Aus dem Zusammenhange der Stelle bemüht er sich nachzuweisen, daß er sich nur auf die Apostel bezogen habe, und auch auf sie nur so lange, bis Judäa mit ihrem Zeugnisse erfüllt war. Die Apostel selbst, behauptet er, geben den Beweis für die Richtigkeit dieser Annahme, da sie mit der Flucht aufhörten, als sie sich mit ihrer Predigt nicht mehr auf Judäa beschränkten (c. 6). Nicht minder widerspricht, was der Herr sonst sagt, der Meinung, daß das Gebot der Flucht allen und zu jeder Zeit gelte. Ehe Tertullian einzelne Aussprüche erwähnt, erinnert er noch einmal daran, daß Gott, der die Verfolgung schickt, die Flucht nicht befehlen kann, weil er sich dadurch in Widerspruch mit sich selbst setzen würde. Er scheint zu fühlen, daß man, um in den Stellen, welche er anführen will, das zu finden, was er daraus entnimmt, seinen Standpunkt theilen müsse. Daher diese Präokkupation des Urtheils. Er führt dann einzelne Worte Jesu an: daß er befiehlt, ihn zu bekennen, nicht aber zu fliehen; daß er diejenigen, welche Verfolgung leiden, glücklich preist; daß er die, welche bis an das Ende beharren, selig nennt. Hiedurch glaubt er den Beweis für die beschränkte Geltung des Fluchtgebots geführt zu haben.

Seine Gegner wiesen auf die Menschenfreundlichkeit des Herrn hin; um der Schwachheit einiger willen habe er trotz dieser Aussprüche die Flucht erlaubt. Doch Tertullian tritt diesem Auswege schroff entgegen: Die Schwachen konnte der Herr auch auf andere Weise schützen, als auf so schmähliche, unwürdige, knechtische. Es ist unrichtig, daß Gott die Schwachen schont; er verwirft sie: sein Befehl (Matth. 10, 28) und sein Urtheil (Luk. 14, 26; Apok. 21, 8) können nicht mißverstanden werden (c. 7). Allerdings ist auch der Herr zuweilen geflohen, aber nur solange, bis sein Werk vollendet war; dann verlangte er keine Hilfe mehr von seinem Vater. Bekannte er, daß seine Seele geängstet sei, so that er es, um zu lehren, daß die schwache Seele dem bereitwilligen Geiste dienen soll. Wenn er betete, daß der Leidenskelch an ihm vorübergehe, so soll ein Christ lernen beten wie er: beharrend, nicht fliehend (c. 8).

Alles haben die Apostel gelehrt, die Evangelisten berichtet; das Fluchtgebot aber wiederholten sie nicht. Sie konnten nicht; denn ihrem eigenen Leben hätten sie damit widersprochen. Aus Paulus und Johannes nimmt Tertullian Stellen, um seine Behauptung zu beweisen. Es ist ersichtlich, daß er vornehmlich solche Worte wählt, in welchen seine Gegner die Erlaubniß zur Flucht fanden, z. B. 1. Thess. 5, 14; Ephes. 4, 27; 5, 16. Endlich bemerkt er, daß der Heilige Geist das Gleiche wie Jesus und die Apostel in den Weissagungen der Gegenwart befehle; zum Belege führt er einige montanistische Aussprüche an (c. 9).

Die Vertheidiger der Flucht trösteten sich damit, daß wer floh, wieder kämpfen werde. Er aber hat wenig Hoffnung auf einen Sieg der Flüchtlinge. Er erwidert: Ist denn das Sterben so schlimm? Nicht erlaubt, sondern durchaus verwerflich scheint ihm die Flucht; er geht in seinem Eifer so weit, zu behaupten, sie sei schlimmer als die durch das Leiden erzwungene Verleugnung. Ihre Wurzel sei die Furcht. Aber wie, fragt er, kann ein Christ sich vor Menschen fürchten, ein Christ, der die Engel richten wird, der auf den Herrn getauft ist? Gott sucht man zu entfliehen, ein so vergebliches Unternehmen wie die Flucht des Propheten Jonas. Das Rechte ist, daß man sich willenlos in Gottes Hand ergibt (c. 10). Dieser Gesinnung gemäß muß jeder Christ handeln. Aber wie ist es möglich, wenn selbst Kleriker fliehen? Daß ein guter Hirte sein Leben für die Schafe läßt, hat schon Moses gezeigt (Exod. 32, 32), Christus bestätigt. Wer flieht, ist ein Miethling; er wird sein Amt verlieren

(Sach. 13, 7, Ezech. 34, 1 ff.); ausdrücklich tadelt der Geist die flüchtigen Geistlichen (c. 11).

Die Frage des Fabius war durch das Bisherige beantwortet. Tertullian wendet sich an ihn mit den Worten: Du hast die Antwort und die Mahnung meiner Meinung. Doch seine Schrift schließt er noch nicht. Er wirft vielmehr die verwandte Frage auf: Darf ein Christ sich Sicherheit erkaufen? Auch sie beantwortet er mit Nein. Noch gewisser ist er hier seiner Sache. Denn wesentlich dasselbe scheint ihm Flucht und Erkaufung; einen Unterschied mache nur das Geld; hier und dort sei der Grund der gleiche: die Furchtsamkeit. Nur müsse der Kauf noch mehr als die Flucht dem christlichen Gefühl widerstreben. Dies hebt Tertullian durch die Frage hervor: Wie kann man einen Menschen durch Geld erkaufen, den Christus mit seinem Blute erworben hat? Er ist über diesen Gedanken entrüstet; deshalb thut er alles, um die Größe des Werkes Christi für die Menschen hervorzuheben: Was mit so hohem Preise erworben ist, das entwerthet, ja befleckt der Mensch, indem er es mit Geld wieder erkauft. Frei gemacht hat uns Christus von den größten Gewalten, den Mächten, die in der Welt herrschen, von den Geistern der Bosheit, von der Finsterniß dieser Welt, vom ewigen Gericht und ewigen Tode, und hier kauft man sich los von einem Angeber, einem Soldaten, einem diebischen Befehlshaber. Das heißt Geld an die Stelle von Christi Blut setzen; es ist eine Wiederholung der That jenes Simon (Act. 8, 18). Verleugnung ist es, weil man Geld gibt, um nicht entdeckt zu werden, weil man sich vor Einem als Christ bekennt, um dem Bekenntniß vor vielen zu entgehen: der Mammon ist der Retter eines solchen Christen, nicht Gott.

Worauf kann man sich berufen? Die Apostel haben anders gehandelt; das zeigt Paulus vor Felix, und anders gelehrt; das beweist Johannes (1. Joh. 3, 16). Gott aber will die Erkaufung der Sicherheit nicht; das offenbart sich darin, daß die Fürsten, deren Herzen er lenkt, obgleich sie nach immer neuen Steuern suchen, doch nicht auf den Gedanken gekommen sind, die Christen als solche zu besteuern. Wie kann man vollends sagen, man handle hiebei nach dem Spruche: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist? Denn wer den Christen Sicherheit verkauft, handelt dem Gebot des Kaisers entgegen, welcher die Christen für schuldig erklärt; ein Christ aber, der sie kauft, weigert sich, Gott zu geben, was Gottes ist, sein Blut (c. 12). Wie diese Stelle, so wurden noch andere mißbraucht, um

die Erkaufung der Sicherheit zu entschuldigen [1]). Glücklicher oder unglücklicher widerlegt Tertullian, was vorgebracht wurde; er sieht sich dabei von Neuem veranlaßt, daran zu erinnern, daß man nicht meinen sollte, die Worte Jesu bezögen sich unterschiedslos auf alle.

Die Schrift, fährt er fort, erlaubt die Flucht nicht und befiehlt die Loskaufung nicht. Es wäre ein Geringes, wenn einzelne Christen dem entgegen handelten; aber Schmerz und Scham muß den ergreifen, der sieht, daß für ganze Gemeinden Sicherheit erkauft wird. Hiefür gibt es nur einen Grund: die Herrschsucht der Bischöfe (c. 13). Denn die Nothwendigkeit der Sicherheit für den Gemeindegottesdienst ist kein Grund; es gibt Mittel genug auszuweichen. Mit einer Mahnung schließt Tertullian seine Ausführung: Bewahre Christo seine jungfräuliche Braut; niemand nehme Gewinn von ihr.

Fast plötzlich wendet er sich zum Schluß seiner Schrift. Er bricht ab mit den Worten: Das scheint dir, Bruder, vielleicht schwer und unerträglich. Lies, daß Gott gesagt hat: Wer es faßt, der fasse es. Wer es nicht faßt, mag gehen. Der zu leiden fürchtet, kann dessen Eigenthum nicht sein, der gelitten hat. Wer nicht zu leiden fürchtet, der ist vollkommen in der Liebe, nämlich in der Liebe Gottes. Denn die völlige Liebe treibt die Furcht aus. Und deshalb sind viele berufen, wenige erwählt. Es ist nicht die Frage, wer den breiten Weg zu gehen bereit ist, sondern wer den schmalen. Tertullian verhehlt sich nicht, wie Schweres er verlangt; aber die Erinnerung daran gibt ihm nur Anlaß zu einer Empfehlung des Paraklet: In seiner Kraft kann man triumphiren; denn die ihn angenommen haben, verstehen nicht, die Verfolgung zu fliehen oder abzukaufen; sie haben den, welcher sie vertritt; er wird in der Untersuchung reden, im Leiden beistehen (c. 14).

Tertullian hat kaum eine schroffere Schrift als diese geschrieben. Wenn der Ton, in dem er spricht, durch die Freundlichkeit gegen den Fabius, gegen welchen er nicht ein bitteres oder hartes Wort sagte, gemildert wurde, so war die Gesinnung, welche er äußerte, um so strenger. Für die Schwachheit hatte er kein Gefühl; gegen das Mitleid, das sonst die Menschen bewegt, verhärtete er sich. Was ihn erfüllte, war Leidenschaft. Aber seltsam, daß sie, die den Menschen zur That zu treiben pflegt, ihn die Forderung aussprechen ließ, nichts zu thun, zu erwarten, was auch kommen mochte. Was er sagte und verlangte, kann man falsch finden; aber klein war er selbst hiebei

1) Matth. 5, 40; 42. Luc. 16, 9.

nicht. Sein Glaube, wie er sich z. B. am Schluß des 10. Kapitels ausspricht, hat etwas Großartiges. Und muß man nicht sagen, daß in ihm, weit mehr als in denen, welche sich klug Sicherheit erkauften, Gefühl für Ehre lebte?

Die Anordnung der Schrift ist von der größten Klarheit. Trefflich bereitet Tertullian seine Meinung vor, um sie dann zu begründen durch alles, was den Christen heilig ist: das Wort Christi und der Apostel, sein und ihr Beispiel. Im Eingange ist die Sprache ruhig; aber die Wärme steigt, der Schriftsteller wird durch seinen Gegenstand hingerissen; wer fühlt nicht seine Erregung in den kurzen, einander drängenden Sätzen des 12., 13., 14. Kapitels? Man begreift, daß er auch bei den Gegnern der Montanisten noch Freunde hatte.

Wenn die Befürchtungen der afrikanischen Christen sich anfangs nicht erfüllten, so waren sie doch nicht grundlos; denn wie in Aegypten, so brach endlich auch im prokonsularischen Afrika die Verfolgung aus, die man lange erwartet, und von der man lange geredet hatte. Tertullian sagt in seiner rhetorischen Weise [1]): Jetzt ist der Hochsommer der Verfolgung, die rechte Hundstagszeit derselben. Er spricht davon, daß Christen durch das Feuer, das Schwert und die wilden Thiere getödtet worden seien, daß andere im Gefängniß einem gleichen Schicksal entgegenwarteten. Wir sind die Hasen, ruft er, die Jagd ist bestimmt. Daß wirklich weder Stand noch Geschlecht geschont wurde, wenn sich die Verfolgung auch zunächst nur auf die Katechumenen erstreckte, zeigen die Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas. Denn außer diesen beiden befanden sich auch Männer im Gefängniß, und von den Frauen war die eine eine Sklavin, die andere eines vornehmen Mannes, eines Heiden, Tochter [2]).

Während der Verfolgungen waren die Gnostiker in der Ausbreitung ihrer Grundsätze noch regsamer als sonst. Die Pflicht, um des Glaubens willen zu leiden, erkannten sie nicht an [3]). Durch die Beziehung des Bekennens auf das Bekenntniß vor den Gewalten im

---

1) Scorp. 1.

2) Pass. Perp. et Fel. 2.

3) Scorp. 4: Ingeminat scorpius plagam, hanc negans, hanc accusans voluntatem (Gottes Willen, welcher das Martyrium fordert), ut aut alium deum insinuet, cujus haec non sit voluntas, aut nostrum nihilominus destruat, cujus talis sit voluntas, aut omnino neget voluntatem dei, si ipsum negare non poterit.

Himmel verhüteten sie einen Widerspruch mit den Worten Jesu [1]). So kamen sie der Schwachheit der Christen entgegen. Tertullian schildert anschaulich, wie klüglich die Valentinianer zu Werke giengen [2]). Sie kannten die Furchtsamkeit vieler Christen und verstanden die Kunst, den rechten Augenblick zu erwarten. War irgend eine Gewaltthat gegen die Christen geschehen, und waren die Gemüther dadurch geängstet, dann war die Stunde für sie gekommen. Im Gespräche über das Ereigniß urtheilten sie: Das leiden unschuldige Menschen; so wird eine niemanden beschwerliche Gemeinschaft behandelt. Wer sie nicht kannte, hätte sie für Christen oder wohlgesinnte Heiden halten mögen. Fanden sie Zustimmung, so redeten sie über das Geschehene weiter und wählten ihre Worte doppelsinnig: Ohne Ursache gehen diese Leute zu Grunde. Ein Urtheil über das Unrecht der Heiden und die Unschuld der Christen schienen sie auszusprechen; aber sie meinten ihre Worte in anderem Sinne; sie urtheilten über die Christen, diese hätten keinen Grund zu sterben. Leicht schloß sich eine weitere Frage an, und die Antwort war fertig: Die einfältigen Seelen wissen nicht, was, wie, wo, wann, vor wem man bekennen muß. Sie tadelten den Unverstand der Christen, aber dabei erschienen sie von Mitleid erfüllt: sie waren bereit den unwissenden Leuten zu helfen. Diese sollten sich helfen lassen; denn es sei mehr als Einfalt, es sei Thorheit, ja Wahnsinn für Gott zu sterben, der uns doch rettet. Tödtet der, fragten sie, welcher retten muß? Christus ist für uns gestorben, damit wir nicht stürben; verlangt er Vergeltung, erwartet auch er Leben von dem Tode der Menschen? Begehrt Gott Menschenblut, er, der das der Böcke und Kälber verwirft? Würde er es thun, so wäre er nicht besser als ein Mörder [3]). Aber er will die Buße des Sünders lieber als seinen Tod. Im alten Testamente ist allerdings das Martyrium geboten; aber das beweist nur, daß der Gott des alten Testaments ein anderer ist als

---

1) Ib. 15: Quodsi jam tunc Prodicus aut Valentinus adsisteret suggerens non in terris esse confitendum apud homines, minus vero, ne deus humanum sanguinem sitiat, nec Christus vicem passionis quasi et ipse de ea salutem consecuturus exposcat, etc. Vgl. c. 10.

2) Scorp. 1.

3) Vgl. ferner ib. 6: Haec tu remedia, consilia, judicia, spectacula etiam dei (das Martyrium) atrocitatem vocabis? Sanguinem hominis deus concupiscit? C. 7: Incutiat adhuc scorpius homicidam deum ventilans. C. 15. Vgl. oben Anm. 1.

der des neuen [1]). Den Gehorsam, welchen man der Obrigkeit schuldig ist, verweigern die Märtyrer und die Bekenner [2]). Es hat nichts Unwahrscheinliches, wenn Tertullian berichtet, daß solche Worte nicht wirkungslos blieben, sondern bei vielen Bedenken erregten [3]).

Irenäus [4]), Clemens [5]), auch Epiphanius [6]) bestätigen den Bericht Tertullians. Auch sie erwähnen, daß die Gnostiker mit Ausnahme der Marcioniten das Martyrium für unnöthig hielten, die Märtyrer verachteten und tadelten. Das Bekenntniß des Glaubens vor den Menschen sei werthlos; denn das rechte Bekenntniß sei die Annahme der gnostischen Meinungen. Clemens spricht nicht übel von Sophismen der Furchtsamkeit, und sagt, sie liebten das Leben auf gottlose und furchtsame Weise. Wie weit sie zu gehen wagten, zeigt die Aeußerung, welche berichtet wird, daß die Märtyrer Selbstmörder seien; sterbe einer um seines Bekenntnisses willen, so sei das so gut, als wenn er den Mord mit eigener Hand vollbracht hätte.

Der in der Kirche herrschenden Anschauung traten sie damit entschieden entgegen; denn die Freude am Martyrium war nicht etwas blos Montanistisches. Man muß Minucius Felix lesen, um zu sehen, wie sich sein Herz hebt, wenn er von dem wunderschönen Schauspiel spricht, das die Leiden der Christen bieten [7]). Auch Cle-

1) Ib. c. 7: Crudelem deum, qui non intelligit, credit.

2) Ib. c. 14: Plane monet Romanos omnibus potestatibus subici. . . Ita non in occasione frustrandi martyrii jubet te subici potestatibus, sed in provocatione bene vivendi.

3) Ib. c. 1: Haec et si qua alia adinventa haereticorum venenorum quem non vel in scrupulum figant si non in exitium, vel in bilem si non in mortem?

4) Iren. 4, 33, 9: Ecclesia omni in loco ob eam quam habet erga deum dilectionem multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad patrem; reliquis autem omnibus non tantum non habentibus hanc rem ostendere apud se sed nec quidem necessarium esse dicentibus tale martyrium; esse enim martyrium verum sententiam eorum. Vgl. 3, 18.

5) Clem. Strom. 4, p. 571.

6) Epiph. Haer. 24.

7) Oct. 37: Quam pulchrum spectaculum Deo, cum Christianus cum dolore congreditur, cum adversum minas et supplicia et tormenta componitur, cum strepitum mortis et horrorem carnificis inridens inculcat, cum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cujus est, cedit, cum triumphator et victor ipsi, qui adversum se sententiam dixit, insultat! etc.

mens nennt das Martyrium das vollkommene Werk der Liebe [1]). Bereits gab es Lieder, in denen der Tod der Märtyrer besungen wurde [2]).

Tertullian befand sich im Kampfe gegen die Gnostiker, als der Streit über die Verschleierung der Jungfrauen sich von Neuem erhob und darnach die Verfolgung der Kirche wieder begann. Wie nahe lag es daher gerade ihm, die Meinungen der Gnostiker über das Martyrium zu bestreiten. Denn das montanistische Urtheil über das Martyrium war das direkte Gegentheil des gnostischen. Seine Schrift nannte er Skorpiace, Gegenmittel gegen den Skorpionenstich [3]).

Mit Skorpionen vergleicht er die Gnostiker. Aber er spricht

---

1) Strom. 4, p. 570: *Ὅτι τέλειον ἔργον ἀγάπης ἐνεδείξατο.* Cf. Herm. past. vis. 3. Sim. 9, 18.

2) Scorp. 7: Cantatur exitus martyrum.

3) Die genannte Schrift wird gewöhnlich zu den letzten Schriften Tertullians gerechnet. Hesselberg hat gegen Nösselt diese Meinung vertreten (a. a. O. S. 126); ihm folgte Uhlhorn (a. a. O. S. 48 u. 57). Böhringer (a. a. O. S. 752) bezeichnet diese Annahme als wahrscheinlich, während Neander (a. a. O. S. 122) über die Abfassungszeit des Buches sich nur unbestimmt ausdrückt. Er thut, wie mich dünkt, recht; denn die Schrift gibt so wenige Anhaltspunkte der Entscheidung, daß man über ein Mehr oder Weniger von Wahrscheinlichkeit nicht hinauskommen kann. Hesselbergs Schlußfolgerung, daß sie nach der Severschen Verfolgung geschrieben sei, weil sie nach adv. Marc., dieses Werk nach de praeser., und das letztere erst nach der genannten Verfolgung verfaßt sei, ist nicht zwingend, da seine Bestimmung der Abfassungszeit der Schrift de praeser. irrig ist. Vgl. das oben Bemerkte. Schließt er aus dem Satze des 4. Kap.: Nos autem de Deo alibi dimicantes et de reliquo corpore haereticae cujusque doctrinae, daß Scorp. erst nach Beendigung der übrigen antignostischen Schriften, also erst am Schlusse der antignostischen Periode verfaßt sein könne, so geht er über Tertullians Worte weit hinaus. Denn Tertullian sagt nur, daß er anderwärts mit den Gnostikern über ihre Lehre streitet: er kann ebensowohl während seiner antignostischen Periode als nach ihr so reden. Auch hier wird man sich nicht vorzustellen haben, daß er seine wissenschaftliche Bestreitung der Gnostiker, die er offenbar als die Arbeit seines Lebens ansah, Jahre lang unterbrach, um einige Flugschriften zu verfassen. Sie sind nicht die Arbeit dieser Jahre, sondern nur die Späne aus seiner Werkstatt. Ihrer Veröffentlichung geht parallel die Fortsetzung seiner antignostischen Schriften. Ich habe die Schrift Scorp. hier eingereiht; denn es ist mir wahrscheinlich, daß sie in diese Zeit gehört, da sie eine Trennung der Montanisten und Katholiker nicht erkennen läßt. Doch halte ich die Frage, in welcher Zeit diese Schrift geschrieben wurde, für unwichtig. Das Bild der Entwickelung Tertullians würde kein anderes, auch wenn sie zu seinen letzten Schriften gehören sollte.

nicht, als ob, was er über die Skorpionen sagt, nur zum Vergleich dienen sollte. Er redet zu ausführlich, sogar mit Angabe seiner Quelle; er erwähnt die Gefährlichkeit jener Thiere, die gegen sie angewandten Schutzmittel der Heiden und die besseren, welche den Christen ihr Glaube biete. Dann erst spricht er aus, daß die Gnostiker die Skorpionen der Kirche seien, und warum man so sagen könne. Eine anschauliche Schilderung des Treibens der Häretiker läßt er folgen; sie ist so konkret, daß der Vergleich mit den Skorpionen fast gänzlich zurücktritt. Erst wenn er sein Buch als ein Schutzmittel gegen die Gefahr von den Gnostikern empfiehlt, erinnert er sich wieder an ihn (c. 1).

Sodann bestimmt er genauer, worüber er zu schreiben vorhat. Er will nicht zeigen, daß das Martyrium etwas Gutes und Nützliches sei, sondern daß man es als Pflicht und Nothwendigkeit erkennen müsse. Zu dieser Behauptung bewegt ihn der Blick auf das gnostische Wesen; man muß die Häretiker zwingen, nicht locken, das ist sein charakteristischer Ausspruch.

Um zu beweisen, daß das Martyrium eine unumgängliche Pflicht sei, stellt er die Behauptung auf, es sei von Gott geboten. In eigenthümlicher Weise begründet er sie zunächst aus dem Gesetz, der Wurzel des Evangeliums. Er erinnert an die grundlegenden Aussprüche gegen die Abgötterei, an das Gebot, Gott allein anzubeten und das Verbot alles Bilderdienstes und jeder Verehrung fremder Götter. Segen sei denen verheißen, welche diese Gebote halten, der manchfachste Fluch denen, welche sie übertreten. Die Worte Mosis aber hätten nicht für die Juden allein Geltung, sondern für alle, welche Gott aus dem Aegypten dieser Welt erlöst habe. Sie würden durch die mit ihnen übereinstimmenden Aussprüche der Propheten bestätigt (c. 2). Daß diese Gebote Gottes würdig seien, stehe außer Frage. Den größten Nachdruck legt Tertullian hierauf; dreimal wiederholt er das „würdig". Daraus ergebe sich, daß Gott sein Gebot gehalten haben wolle und seine Uebertretung mit Recht bestrafe. Beispiele seiner Strafen biete die Geschichte der Israeliten: das goldene Kalb, die Abgötterei zu Sittim, die Vorgänge nach dem Tode Josuas, die sich nach dem Tode schier jedes Richters wiederholten, werden angeführt, nicht ohne Erinnerung daran, daß die Bücher der Richter und der Könige viele ähnliche Vorgänge berichten (c. 3). Die ganze Ausführung bietet die Grundlage für den Schluß: Wenn der Götzendienst von Anfang an untersagt war, und nie ungestraft begangen wurde, wenn es in Gottes Augen kein größeres Verbrechen

gibt als ihn, so will Gott das Martyrium; denn es läßt sich nicht ohne Götzendienst vermeiden.

Hier nun tritt die Richtung der Schrift gegen die Gnostiker hervor. Diese suchten dem Nachweis, daß das Martyrium Gottes Wille sei, durch ihre eigenthümliche Gotteslehre auszuweichen. Tertullian will den Streit über diesen Punkt hier nicht aufnehmen; er hat ihn anderwärts — in der Schrift gegen Marcion [1]) — geführt; nur das will er zugegeben haben, daß der Wille des Gottes Israels das Martyrium fordert. Für seinen Zweck genügte dies; denn er schrieb zwar gegen die Gnostiker, aber für die Christen, welchen die Einheit des alten und neuen Bundes feststand. Er kann schließen: Wenn der Gott Israels den Götzendienst verboten hat, so will er das Martyrium; denn wer ein Gebot gibt, dessen Folge unumgänglich ist, will diese selbst. Das Leben der Christen ist ein Kampf gegen das Heidenthum; denn sie sind verpflichtet, Gott allein zu dienen; erleiden sie hiebei Wunden, so will Gott es so, der sie mit dieser Verpflichtung in den Kampf sandte (c. 4).

Dies ist der Beweis für die Behauptung: Das Martyrium ist Gottes Wille und deshalb Pflicht. In seiner Eigenthümlichkeit zeigt sich das Bestreben Tertullians, seine Ansicht tiefer zu begründen als nur durch einen Bezug auf den einen oder den anderen Ausspruch der heiligen Schrift. Er suchte die Pflicht des Martyriums in Zusammenhang mit den ersten Forderungen des Glaubens zu setzen. Jedoch ist ihm nicht völlig gelungen zu leisten, was er vorhatte. Zwischen der Behauptung: Die Abgötterei ist verboten, und der anderen: Das Martyrium ist nöthig, klafft eine Lücke. Denn der einzelne Christ konnte sich dem Martyrium entziehen, ohne in Abgötterei zu verfallen.

Tertullian erhebt eine zweite Frage: Wenn das Martyrium der Wille Gottes ist, ist dieser Wille ein guter Wille? Aehnlich wie oben lehnt er es ab, einen Beweis für die Güte Gottes zu führen. Unter Berufung auf seine Schrift gegen Marcion läßt er sich an der Behauptung genügen, daß der Gedanke des Guten mit dem Begriffe Gott nothwendig verbunden sei. Daraus folgert er: Ist Gott gut, so ist auch sein Wille gut. Die Richtigkeit dieses Schlusses aber soll durch die Güte des Martyriums selbst bestätigt werden. So wird der Beweis, daß das Martyrium etwas Gutes ist, nöthig;

1) Vgl. c. 5: Longum est, ut deum meum bonum ostendam, quod jam a nobis didicerunt Marcionitae.

er nimmt einen breiten Raum ein. Tertullian erinnert daran, daß es den Widerspruch gegen die Idololatrie, etwas Böses, bilde und schon deshalb gut sei. Doch es sei mehr als dies: es sei Befreiung vom Bösen. Denn der Widerspruch zwischen ihm und dem Götzendienst sei wie der zwischen Leben und Tod. Deshalb sei es ein, wenn auch schmerzliches Heilmittel zum ewigen Leben. Wolle es Gott, so sei er mit einem Arzte zu vergleichen: dieser vertreibe Hitze durch Hitze, jener den Tod durch den Tod. Das, was man für Verkehrtheit halte, habe einen Zweck, was für Härte gelte, sei Gnade. Die Krankheit habe sich der Mensch selbst bereitet; Gott gebe in seiner Güte das Gegengift. Vor jener habe sich der Mensch nicht gefürchtet, dürfe er vor diesem fliehen (c. 5)? Doch habe das Martyrium noch höheren Werth. Tertullian wechselt das Bild. Er vergleicht es mit einem Kampf, in welchen Gott den Menschen sende, und gewinnt so den neuen Gedanken, daß Gott in seiner Freundlichkeit den Menschen nicht nur Wiederherstellung und Freiheit gewähren wollte, sondern er habe ihm den Sieg über seinen Sieger, die Krone verleihen wollen. Ohne Mühe könne er sie nicht erlangen; aber das Beispiel der heidnischen Kampfspiele zeige, daß die Mühe durch den Lohn aufgewogen wird. Sei das Martyrium Erprobung und Bewährung des Glaubens, so gebe es den Christen Gelegenheit, ein höheres Maß von Herrlichkeit zu erringen. Durch die Worte des Herrn Joh. 14, 2 und des Paulus 1. Kor. 15, 41 werde auf einen solchen Unterschied des Verdienstes und der Herrlichkeit bei dem Vater hingewiesen. Wenn dabei das Liebste, Leib und Seele aufgewandt werden müsse, so würden ja gerade einst sie selbst den Gewinn haben. Bedenkt Tertullian endlich, daß angesichts der menschlichen Schwachheit das Martyrium als zweite Buße und Bluttaufe die Möglichkeit der Rettung gibt, so ist es ihm unbegreiflich, wie man von Härte und Grausamkeit Gottes reden kann (c. 6).

Doch die Gnostiker thaten mehr; sie scheuten sich nicht die Konsequenz zu ziehen: Gott will den Tod; also ist er ein Mörder. Tertullian hält das frevelnde Wort fest; aber er biegt seine Spitze um: Ja, Gott tödtet, aber er thut es, damit der Getödtete nicht stirbt. Von dem entsetzlichen Worte will er sich nicht schrecken lassen; denn es gebe mehrere ähnliche Worte in der heiligen Schrift. Man müsse nicht ihren Schall, sondern ihren Sinn beachten, sie nicht mit den Ohren, sondern mit dem Verstande fassen. Fast ists, als könnte er sich dem Gegner gegenüber, der ihn durch eine Folgerung überbieten wollte, nimmer im Zaume halten; er spricht in demselben Ton

weiter: man könnte daraus, daß es heißt: Christus hat sich für unsere Sünden hingegeben, schließen, daß sich der Sohn Gottes selbst getödtet habe, und gleich als mache es ihm Vergnügen, das Aeußerste auszusprechen, fragt er mit einem Seitenblick auf das, was bei den Heiden geschah: Wenn Gott sich das Martyrium als Menschenopfer darbringen ließe, wer könnte ihn tadeln (c. 7)?

Doch er mochte fühlen, daß mit solchen Sätzen nichts ausgerichtet ist; daher bricht er ab. Nur darauf besteht er, daß das Martyrium von Gott befohlen sei. Es sei der Tod der Frommen, den Gott hochhält (nach Psalm 116, 15 u. Jes. 57, 1). Denn von Anfang an sei der Gerechtigkeit Gewalt widerfahren. Das zeige das Schicksal aller Frommen von Abel bis auf Johannes den Täufer. Das Beispiel der Heiligen aber verpflichte ebenso wie die Aussprüche und Gebote Gottes (c. 8).

Bisher waren die Beweise Tertullians aus dem alten Testament genommen; es erübrigt ihm noch, die neutestamentlichen Aussprüche in Betracht zu ziehen. Hier meint er der gnostischen Verdrehungen spotten zu können, welche den klaren Worten des Herrn so offen zuwiderliefen. Doch muß er sich, wenn er Stellen aus der Bergpredigt anführen will (Matth. 5, 10 ff.), dessen versehen, daß man gegen ihn anwandte, was er selbst bei anderer Gelegenheit behauptet hatte [1]). Deshalb sucht er zu rechtfertigen, daß er Worte Jesu, die an die Apostel gerichtet waren, herbeizieht, indem er sagt: Mögen sie auch zunächst für die Apostel bestimmt gewesen sein, so ist doch gleichsam ein Antheil an ihnen auf alle Christen übergegangen. Jedoch paßt nicht Alles, was Jesus sagte, auf die Apostel, während es für die Christen der Gegenwart geeignet ist. Spricht demnach der Herr bald von den Aposteln, bald von den übrigen Gläubigen, so folgt, daß es allen seinen Jüngern gemeinsam ist, Verfolgung leiden zu müssen: selig ist, wer bis an das Ende beharrt. Dasselbe ergibt sich aus dem Vorbilde Jesu; wenn der Herr selbst verfolgt wurde, um wie viel mehr müssen seine Knechte dessen gewärtig sein. Nicht die Menschen haben sie zu fürchten, welche nur den Leib tödten können, sondern Gott, der Leib und Seele in die Hölle verderben mag, ohne den aber auch kein Sperling vom Dache fällt. Tertullian erinnert an das Wort Jesu, das am deutlichsten die Pflicht des Bekenntnisses einprägt: Wer mich bekennet vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater. Voll Entrüstung

1) Vgl. de fug. 6 u. 13. S. 220 u. 223.

äußert er sich gegen solche Christen, die sophistischer Weise meinten, sie könnten ihren Christenstand leugnen, ohne Christum zu verleugnen (c. 9), und gegen die Gnostiker, welche behaupteten, das Bekenntniß, welches der Herr forderte, geschehe vor den himmlischen Kräften, den Aeonen. Er zeigt die Unvereinbarkeit dieser Meinung mit den Aussprüchen Jesu, ihre Ungeheuerlichkeit, ihren Widerspruch gegen die Glaubensüberzeugung der Christenheit, ihren Zweck, sich dem Bekenntniß vor den Menschen zu entziehen. Sie führe zu den unsinnigsten Annahmen; denn sei ein Bekenntniß im Himmel nöthig, so müsse sich dort alles finden, was sich vom Bekenntniß nicht trennen lasse: Verleugnung, Verfolgung, Feindschaft, Leiden, Tod, das Fleisch. Aber dies alles habe seinen Ort auf der Erde; darum gelte es, hier zu bekennen, wie das Wort Jesu Matth. 10, 34 bestätige (c. 10).

In vielen anderen Aussprüchen habe Jesus vom Bekenntniß und von der Verfolgung geredet. Tertullian führt eine Anzahl derselben an: Luc. 14, 26; Matth. 10, 39; 10, 19; 25, 36 u. a., bei jeder Stelle einige Worte der Erklärung beifügend. Daß man sie nicht allegorisch deuten dürfe, beweise ihre thatsächliche Erfüllung in der Gegenwart. Denn wenn sie der Herr anders gemeint hätte, als sein Wort lautete, warum erfülle er sie nicht anders, als er sagte? Stimme die Erfüllung zu dem Worte der Weissagung, so sei sie die Deutung des Wortes, und es sei verkehrt, das auf diese Weise Bewiesene nicht zu glauben, dagegen Unbewiesenes anzunehmen (c. 11). Wo solle man den rechten Sinn der Worte Jesu suchen als bei seinen Schülern, den Lehrern der Wahrheit? Nun aber seien Petrus, Johannes und Paulus Zeugen der Nothwendigkeit des Bekenntnisses auf Erden und der Leiden um desselben willen; namentlich die Sendschreiben der Apokalypse und die Briefe des Apostels Paulus böten eine reiche Auswahl Stellen, die das beweisen (c. 12—13).

Es kam vor, daß die Gnostiker verlangten, man solle den Christenglauben aus Gehorsam gegen die Obrigkeit verleugnen. Tertullian wehrt den hiebei getriebenen Mißbrauch des Pauliniſchen Ausspruchs Röm. 12, 1 ab, indem er erinnert, worin man der Obrigkeit zu gehorchen verpflichtet sei: ihr gebühre Zoll und Steuer, die oberste Ehre dagegen Gott allein (c. 14). Endlich weist er darauf hin, daß die Apostel ihre Worte durch ihren Zeugentod bestätigten: aus ihrem Ausgange erkenne man ihren Sinn; denn sie würden nicht gelitten haben, wenn sie nicht überzeugt gewesen wären, daß man leiden müsse. Eine Abmahnung vom Martyrium würden

sie als satanische Versuchung zurückgewiesen haben, ähnlich wie Jesus nach Matth. 16, 23. Eine solche Antwort sollten die Christen der Gegenwart den Gnostikern ertheilen (c. 15). —

Dies der Gedankengang der Schrift Skorpiace. Sie zeigt deutlich den Montanismus ihres Verfassers. Aber die montanistischen Anschauungen sind nicht im Gegensatz gegen anders gesinnte Christen hervorgehoben; nicht als etwas Sonderliches werden sie betont, sondern als berechtigt vorausgesetzt. Dies geschieht z. B. wenn Bekenntniß und Martyrium als zusammenfallend betrachtet werden, wenn die Möglichkeit der Flucht mit Stillschweigen übergangen, oder wenn die Behauptung ausgesprochen wird, daß allein durch das Martyrium Sündenvergebung nach der Taufe erlangt werden könne. Es macht sich selbst in der Erklärung einzelner Bibelstellen geltend, wie wenn im Anfang des 31. Psalmes eine Weissagung auf die gewisse Seligkeit der Märtyrer gesehen wird [1]). Auf so gewaltsame Weise mußte sich der Montanismus der Geltung klarer Schriftaussprüche entziehen. Daß Tertullian Montanistisches ganz ohne polemische Tendenz aussprechen konnte, zeigt, daß sich die Montanisten und ihre Gegner noch nicht getrennt hatten. Tertullian hoffte noch eine Wirkung seiner Zeugnisse auf die anders Gesinnten; noch stand er in der Kirche; noch war er überzeugt, daß er zu seinen Mitchristen nicht umsonst reden würde [2]).

Daß auch sein Verhältniß zu seinen näheren Freunden keine Veränderung erlitten hatte, erkannten wir schon aus der Schrift über die Flucht. Das Gleiche ergibt sich aus einem Büchlein, das Tertullian gleichfalls einem Freunde widmete, und Ermahnung zur Keuschheit betitelte. Doch ist ein Unterschied vorhanden. In jener Schrift hatte der Freund sich fragend an Tertullian gewandt, und er ergriff natürlich gerne die ihm dargebotene Gelegenheit, seine Meinung zu äußern. Hier dagegen mußte er mit einer Entschuldigung darüber beginnen, daß er seinen Rath unbegehrt gebe [3]). Man

1) C. 6.

2) Vgl. c. 15: Sed et nunc audire debebit (nämlich der Gnostiker das Wort: Weiche von mir Satan), quatenus multo post venena ista suffudit, nulli infirmorum facile nocitura, si qui hanc nostram ex fide praebiberit vel etiam superbiberit potionem.

3) De exh. cast. 1: Quamquam in hujusmodi cum fide sua colloqui debet unusquisque ejusque vires consulere, tamen, quoniam in ista specie carnis necessitas cogitatum movet, quae fere apud eandem conscientiam

sieht den Fortschritt. Wie hätte auch ein Mann wie Tertullian, wenn er von einer Wahrheit überzeugt war, der die wenigsten zufielen, ruhig bleiben können: er mußte seine Ueberzeugung auszubreiten suchen. That er dies aber mit steigendem Eifer, so trat die Gefahr einer Spaltung viel näher; denn den Irrthum einzelner konnte die Kirche tragen; sie konnte aber nicht gleichgiltig bleiben, wenn die Irrenden Anhänger zu gewinnen suchten.

Anlaß, die Schrift de exhortatione castitatis zu verfassen [1]), gab ihm, daß die Frau eines seiner Freunde gestorben war. Er fühlte sich gedrungen ihn aufzufordern, daß er nicht wieder heirathe [2]). Ihr Gegenstand berührt sich also sehr nahe mit dem des ersten Buchs, das Tertullian an seine Frau gerichtet hatte. Einige Jahre waren seitdem verflossen, Jahre von der größten Wichtigkeit für die Bildung der Gesinnung Tertullians. Demgemäß ist auch der Unterschied zwischen hier und dort sehr groß. Ein Blick über den Inhalt der Schrift wird es zeigen.

Tertullian will seinem Freunde mit seinem Rath zu Hilfe kommen. Zwar zweifelt er nicht, oder stellt er sich wenigstens an, als zweifle er nicht, daß jener den Vorsatz hat, unverehelicht zu bleiben; allein er weiß, daß der eigene Glaube um der ihm widerstrebenden Macht des Fleisches willen der Hilfe fremden Glaubens bedarf. Sie will er seinem Freunde gewähren. Er stellt ihm deshalb vor, daß das Fleisch am leichtesten im Zaume gehalten werde, wenn man nicht, was Gott erlaubt, sondern was er will, in Betracht zieht. Sein Wille sei die Heiligung der Menschen. Sie habe drei Stufen; die oberste die Jungfräulichkeit von Geburt an, die zweite dieselbe von der Taufe an, die dritte die Monogamie. Jeder Stufe schreibt

---

fidei resistit, opus est fidei extrinsecus consilio tamquam advocato adversus carnis necessitates.

1) Daß die Schrift de exh. cast. in diese Zeit und nicht in die gleiche mit de monog. de jej. de pud. gehört, darin hat Uhlhorn (a. a. O. S. 48 Anm.) ohne Zweifel Recht gegen Hesselberg (a. a. O. S. 128). Hesselberg selbst konnte sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sie vielleicht noch vor der Katastrophe entstanden sei. Sie ist es so gewiß, als Tertullians Freund kein Montanist und doch Glied der gleichen Kirche wie er war. Auch Böhringer (a. a. O. S. 383) ist dieser Meinung, und wie es scheint auch Neander, der wenigstens den Unterschied im Charakter dieser Schrift und der de monog. sehr stark hervorhebt (a. a. O. S. 220 u. 238).

2) L. c. 1: Non dubito, frater, te post uxorem in pace praemissam ad compositionem animi conversum de exitu singularitatis cogitare.

er ihren besonderen Vorzug zu: die erste besitze das Glück, das nicht zu kennen, wovon man später nur wünschen könne befreit zu sein; die andere den Ruhm der Tugend, das zu verachten, dessen Macht man kenne; die dritte außerdem noch das Lob der Ergebung; sie begehre nicht, was Gott genommen hat. Auch seiner Frau hatte Tertullian vorgehalten [1]), daß wer nach dem Tode seines Ehegemahls wieder heirathet, dem Willen Gottes widerstrebt. Aber der Gedanke ist hier und dort anders gefaßt: dort beschränkte sich Tertullians Behauptung darauf, daß Gott den einsam haben will, den er verwittwet; hier dagegen betrachtet er den Willen Gottes in höherem Sinne, in seiner Allgemeinheit: der Wille Gottes ist unsere Heiligung; aber an die Stelle sittlicher Vollkommenheit ist die Jungfräulichkeit mit ihren drei Graden getreten. Wer sie verschmäht, handelt dem Willen Gottes entgegen (c. 1).

An das zuletzt ausgesprochene Lob der bescheidenen Ergebung knüpft sich das an, was Tertullian weiter sagt. In einer Weise, die an seine Aussprüche über die Flucht erinnert [2]), ermahnt er die Wittwer zu der ihnen ziemenden Gesinnung, indem er ausführt: Wer nach dem Tode seiner Frau wieder in die Ehe tritt, begehrt nach dem, was ihm Gott entzogen hat, und handelt deshalb gegen Gottes Willen. Würde er sagen, daß, wenn er eine neue Ehe schließe, auch seine Wiederverheirathung von Gott gewollt sei, weil sie sonst nicht gelingen könnte, so würde er sich täuschen. Denn so alles auf Gottes Willen zurückführen, zerstörte das ganze Christenthum. Man könnte mit demselben Rechte die Sünde als Gottes Willen bezeichnen. Gott will nicht alles, was geschieht. Der Mensch hat die Freiheit der Wahl: er kann das Böse entgegen dem Willen Gottes wollen. Diese Freiheit hatte schon der Ahnherr des Menschengeschlechts, Adam; denn der Satan gab ihm nicht den Willen zu sündigen, sondern er bot nur seinem Willen den Stoff. Auch jetzt kann er nicht zwingen, sondern nur versuchen; bei den Menschen selbst steht das Wollen. Daran, ob sie das wollen, was Gott will, bewährt sich, wie sie gegen ihn gesinnt sind. Darum liegt sehr viel daran zu wissen, was sein wirklicher, wenn auch verborgener Wille ist (c. 2).

Tertullian bereitet so das Folgende vor. Denn seine Absicht ist ja nachzuweisen, daß in Wahrheit Gott etwas anderes will, als man

1) Vgl. ad ux. 1, 7.
2) Vgl. de fug. 5 u. 10.

nach dem Wortlaute der heiligen Schrift meint. Demgemäß unterscheidet er zwischen dem reinen und dem irgendwie veranlaßten Willen. Letzterer findet sich, wie er meint, in der Erlaubniß, ersterer im Gebot. Aus seinem Ursprung ergibt sich, daß jener kein wirklicher Wille ist; er ist erzwungen: wer also von einer Erlaubniß Gottes Gebrauch macht, handelt eigentlich gegen Gottes Willen. Dies gilt nun von der zweiten Ehe. Der Apostel Paulus hat sie erlaubt: 1 Kor. 7, 9. Tertullian gibt dies zu; doch entkräftigt er sein Zugeständniß sogleich dadurch, daß er auf Grund des 10. Verses behauptet, Paulus sage nur als seine menschliche Meinung, die Ehe sei besser als eine ziellose Begierde. Aehnlich wie ad ux. 1, 3 setzt er auch dies „Besser" wieder herab, und spricht endlich noch die Ansicht aus, daß sich der Ausspruch des Apostels nur auf Unverheirathete und solche Wittwer beziehe, deren erste Ehe nicht gezählt wird, d. i. die Wittwer waren, als sie Christen wurden, die also in keiner christlichen Ehe gelebt hatten (c. 3). Jedoch steht trotz allem dem fest, daß Paulus die zweite Ehe gestattete. Auch hier, wie in der Schrift an seine Frau bezieht Tertullian 1. Kor. 7, 27 f. auf die Verwittweten, aber wiederum will er Paulus nach Vers 25 nur als Menschen sprechen lassen. Deshalb kann er behaupten, daß sie, wenn auch von Paulus, doch nicht von dem Herrn erlaubt, sondern von ihm verboten sei. Doch auch so meint er noch zu viel nachgegeben zu haben: Auch Paulus hat die zweite Ehe nicht wirklich erlaubt: was er gesagt hat, nimmt er wieder zurück; denn wenn er zeigt, warum man nicht heirathen soll, so widerräth er, von seiner Erlaubniß Gebrauch zu machen. Sein, des Unverheiratheten, Beispiel zeigt, was er will. Widerspricht der 39. Vers, so hat man in ihm und in dem folgenden zwei Gebote zu sehen, das eines klugen Mannes und das des heiligen Geistes. Diesem muß man Folge leisten; denn was er sagt, ist nicht ein Räth, sondern gemäß der Majestät des Geistes ein Gebot (c. 4). Zu solchen Kunststücken eines übel verwandten Scharfsinns nimmt Tertullian hier seine Zuflucht; vordem hatte er trotz seiner Abneigung gegen die zweite Ehe und trotz allem, was er gegen sie gesagt hatte, zuletzt doch anerkannt, daß sie erlaubt sei, und daß ein Christ deshalb in eine zweite Ehe treten dürfe [1]).

Wie er ad ux. 1, 2 auf die Ehe Adams und Evas hingewiesen hatte, so findet er auch hier das Gesetz der einen Ehe schon durch

1) Vgl. ad ux. 2, 1.

die Schöpfungsgeschichte begründet; neben die Erinnerung an die Schöpfung tritt die an die Erlösung: auch Christus hat nur Eine Braut, die Kirche. Beides verpflichtet zur Monogamie. Lamech, ein Gottloser, gab das erste Beispiel einer Verbindung mit mehreren Frauen. Tertullian macht in seinem Eifer also keinen Unterschied zwischen der gleichzeitigen und der successiven Doppelehe (c. 5). Das Beispiel der Patriarchen läßt er nicht als Gegengrund gelten. Er wiederholt die ad ux. 1, 2 ausgesprochene Behauptung, daß ihr Leben typisch gewesen sei, um die Berufung auf sie abzuschneiden. Statt des etwas bedenklichen zweiten Grundes jener Schrift bringt er den kaum besseren, daß in der Patriarchenzeit die Erde gemäß Gen. 1, 28 von Menschen erfüllt werden sollte. Nun aber, in der Zeit des Neuen Bundes, gelte das Wort: Die Zeit ist auf der Neige. Deshalb sei nun die Freiheit zu heirathen aufgehoben (c. 6). Wollte man Beispiele suchen, so fehle es nicht an bestätigenden: die Priester durften nur einmal heirathen Lev. 21, 14, ein Gebot, das im Neuen Testamente wiederholt sei, Tit. 1, 6. In der Zuschrift an seine Frau (c. 7) hatte Tertullian aus dieser Stelle nur gefolgert, daß die eine Ehe hoch in Ehren stehe, hier dagegen entnimmt er aus ihr, daß sie ein Gesetz sei. Denn alle Christen seien Priester; nur die Ordnung der Kirche mache einen Unterschied zwischen Klerus und Laien; in der That sei er nicht vorhanden; denn in Nothfällen verrichteten auch die Letzteren Priesterdienst. Darum aber müßten auch sie sich dessen enthalten, was Priestern nicht zusteht (c. 7).

Noch einmal kommt Tertullian auf das zurück, was erlaubt ist, indem er sagt: Mag man die zweite Ehe für erlaubt halten, so darf man nicht vergessen, daß nicht alles Erlaubte gut ist [1]). Denn erlaubt wird nur das Zweifelhafte, ja oft ist die Erlaubniß nichts anderes als eine Versuchung. Der Apostel Paulus enthielt sich dessen, was ihm wie den übrigen Aposteln freistand; sein Beispiel muß uns zur Nachahmung reizen (c. 8). Will man in seinen Sinn eindringen, so muß man sagen, daß er die zweite Ehe für nichts anderes als für eine Art der Unzucht hielt. Es ist Tertullian nicht genug, diesen Satz aus 1. Kor. 7, 33 zu folgern; er geht noch weiter: das Wort Jesu Matth. 5, 28 läßt ihm die Ehe selbst als etwas Unsittliches erscheinen; er spricht es aus: Ehe und Hurerei sind wesentlich identisch; nur die Gesetze haben zwischen beiden einen Unterschied gemacht. Das Beste ist es für den Menschen, kein Weib

1) Vgl. ad ux. 1, 3.

zu berühren. Gleichwohl wagt er nicht, geradezu die Ehe zu verbieten: sie ist wirklich erlaubt; aber um so mehr muß man sich vor ihrer Wiederholung hüten (c. 9). Darum ermahnt er nun seinen Freund: Ergreife die, wenn nicht erwünschteste, so doch günstige Gelegenheit, keinen zu haben, dem du eine Pflicht zu leisten, und von dem du sie wieder zu empfangen hättest. Du hast aufgehört ein Schuldner zu sein, o du Glücklicher! Du hast einen Schuldner entlassen, ertrage den Verlust! Er schildert sodann den Werth der Ehelosigkeit. Man kann nicht umhin, dabei an den Preis der christlichen Ehe, den er vordem ausgesprochen hatte [1]), zu gedenken, und daran, wie er früher das ehelose Leben gerühmt hatte [2]). Aber der Vergleich fällt nicht zu Gunsten der späteren Schrift aus. Seine ganze Anschauung ist niedriger geworden. Der Zweck der Ehe ist ihm lediglich Befriedigung der Sinnlichkeit; sie muß deshalb das Leben in Gott und mit Gott stören, das sich nur im Stande der Ehelosigkeit ungehemmt entwickeln kann (c. 10). Unnatürlich und dem Begriffe der Ehe als einer völligen Verbindung von Mann und Frau widersprechend erscheint ihm die zweite Ehe. Die Voraussetzung, von welcher er ausgeht, ist, daß die Verbindung der Ehegatten durch den Tod nicht aufgelöst werde; im Geiste sei der überlebende Theil mit dem abgeschiedenen nach wie vor verbunden (c. 11). Mit vielen Worten sucht er sodann die Einrede, die Wiederverheirathung sei nöthig, zu widerlegen. Bald ironisch, bald ernsthaft zeigt er, daß man von Nothwendigkeit hiebei nicht reden könne, daß aber ein Christ als ein Kriegsmann Gottes und ein Fremdling in dieser Welt ohne Weib sein müsse; für das Nöthige könne man auf andere Weise sorgen. Besonders herb spricht er gegen den Wunsch, Kinder zu besitzen (c. 12). Endlich verweist er ähnlich wie ad ux. 1, 7 auf heidnische Beispiele. Zahlreicher jedoch und größer seien die Beispiele auf christlicher Seite. Sie zeigten, daß wer in das Paradies aufgenommen werden wolle, dessen sich enthalten müsse, was dem Paradiese fremd ist (c. 13).

Von ähnlicher Schroffheit wie das Büchlein über die Flucht ist das eben überblickte. Allein dort zeigte sie sich von ihrer guten Seite: der feigen Klugheit gegenüber drang Tertullian auf die Wahrung der christlichen Ehre; hier dagegen stellt sie sich von ihrer schlimmen Seite dar. Mit der Achtung vor dem Menschlichen und

1) Ib. 2, 8.
2) Ib. 1, 4.

Natürlichen war Tertullian die edle Anschauung entschwunden. Man muß ein Sinken seiner sittlichen Persönlichkeit wahrnehmen. Er strebte nach einer Demuth und Geistlichkeit der Engel; aber die Folge war, daß ihm der Blick für das menschlich Gute und Schöne getrübt wurde. Er sah da Gemeinheit und Unreinheit, wo er sie nur deshalb finden konnte, weil er sie selbst hineinlegte. Wie übel stand es vollends mit seinem Wahrheitssinn. Während er sich vordem vor den Worten der heiligen Schrift gebeugt hatte, auch wenn es ihm schwer ward, so zwang er ihnen nun seine eigene Meinung auf. Man kann sich kaum etwas Unangenehmeres denken als die dialektische Kunst, mit welcher er die Erlaubniß zu einem Verbot verdreht, Gott in Widerspruch mit sich selbst setzt, den Apostel die Erlaubniß, welche er gegeben hat, unter der Hand wieder zurücknehmen läßt. Er verfuhr nicht anders als die Gnostiker, die er doch so scharf zu tadeln wußte. Die Bahn, auf welcher er sich befand, war abschüßig, jedoch erkannte er es nicht; dazu war seine Ueberzeugung von dem Werthe und der Wahrheit der parakletischen Offenbarungen zu gewiß. —

Während Tertullian den Kampf der Kirche gegen den Gnosticismus führte, war ihm der Montanismus nahe getreten, und er hatte, wie es scheint, ohne Sträuben sich seinem Einflusse hingegeben. Als Anhänger des Paraklet glaubte er erst recht ein Christ zu sein. Der Gedanke, den begonnenen Kampf zu unterbrechen, konnte ihm nicht kommen. Denn die beste Vertheidigung des Montanismus lieferte er, wenn er bewies, daß ihm die christliche Wahrheit und ihre reine Erhaltung, seitdem er Montanist war, nicht weniger am Herzen lag als vordem. Dadurch wurde der Anspruch der Montanisten auf Rechtgläubigkeit in den Augen der Zeitgenossen auf das Beste begründet. So sehen wir ihn denn Jahre lang mit der Bestreitung der Irrlehrer beschäftigt. Seine beste Kraft hat er hierauf verwandt. Betrachten wir, was er leistete.

Sechstes Capitel.

Fortsetzung der Bestreitung der Irrlehrer.

Zu rhetorisiren nöthigen mich die Philosophen, sagt Tertullian einmal, wie zu philosophiren [1]). Dies Wort bezeichnet treffend die beiden Hauptabtheilungen seiner über den Bereich der Kirche hinaus gerichteten Schriften: er schrieb als Redner zur Vertheidigung des Glaubens, und bei seiner Bestreitung der Häretiker untersuchte er wie ein Mann der Wissenschaft allgemeine Fragen [2]). Sobald er über die einfache Abweisung des Gnostischen hinausschritt, indem er einzelne Lehren und Behauptungen besprach, war er zu solchen Untersuchungen genöthigt, wenn sie auch von seinen kirchlichen und praktischen Zielen weit ablagen. Hauptsächlich anthropologische Fragen waren es, welche ihn beschäftigten. Sie mußten das Interesse des Mannes, der das Zeugniß der von Natur christlichen Seele zur Vertheidigung des Christenthums aufgerufen hatte, vor allem in Anspruch nehmen.

Daß die hieher gehörigen Schriften weniger befriedigend sind als die apologetischen Arbeiten Tertullians, ist der allgemeine Eindruck. Sie sind weniger durchsichtig; ein seltsames Gemenge von biblischen Beweisen, allgemein angenommenen Sätzen, Gründen, die aus der Philosophie und aus der Beobachtung der Natur genommen sind, erfüllt sie. Wer könnte auch übersehen, daß Tertullians Geistesrichtung weniger geeignet war, nach dieser Seite Großes zu leisten, als bei der, das Gemüth des Schriftstellers erregenden Aufgabe der Vertheidigung des Christenthums? Was ihn dort beredt machte, hinderte hier die Klarheit der Erkenntniß. Seine Leidenschaftlichkeit ließ ihn kaum zu ruhiger Betrachtung kommen: von wissenschaftlicher Ruhe, von Freiheit von Voraussetzungen, von Gleichgiltigkeit gegen das Endergebniß der Untersuchung war er unendlich weit entfernt.

---

1) De resur. 5.

2) De an. 1: De solo censu animae congressus Hermogeni ... nunc ad reliquas conversus quaestiones plurimum videbor cum philosophis dimicaturus.

Für ihn hatte alles eine persönliche Spitze; einen wissenschaftlichen Gegner behandelte er wie einen persönlichen Feind.

Gleichwohl ist der Werth dieser Arbeiten nicht zu unterschätzen. Es mögen, ehe wir die einzelnen Werke betrachten, einige Worte hierüber erlaubt sein.

Daß bei den Gnostikern die allegorische Auslegung allein herrschend war, wurde schon erwähnt. Vollständige Zügellosigkeit der Exegese war Regel, die unbeschränkteste Freiheit der Kombination bewußt angenommenes Prinzip. Diese Methode der Schrifterklärung empfahl sich, nicht nur weil sie auf heidnischer Seite gang und gäbe war, sondern mehr noch weil sie die tiefsten Aufschlüsse versprach. Das todte Wort wurde zu einem Träger des Geistes auch da, wo man es am wenigsten vermuthete. Der in den Dingen verborgene Verstand schien sich auf die überraschendste Weise zu bewähren. Auch daran wurde schon erinnert, daß an diesem Punkte die Stellung der Kirche den Gnostikern gegenüber schwach war: es fehlte ihr an Konsequenz. Man griff die Deutungen der Gnostiker an und wagte doch nicht, das Recht der allegorischen Erklärung in Frage zu ziehen; denn sie war nicht nur üblich, sondern sie galt auch bei den Christen als die höhere Auslegung. Es gehört zu den Verdiensten des Irenäus, daß er sie vermied, und daß er dies mit klarer Einsicht that und auf richtigere Grundsätze der Auslegung hinwies. Er begnügte sich nicht, wenn sich ihm Gelegenheit bot, den gewöhnlichen Ausdeutungen gegenüber an den Wortsinn zu erinnern und ihn festzuhalten [1]), er ließ auch erkennen, daß er das Allegorisiren nicht billige [2]). Er machte darauf aufmerksam, daß der so gefundene Sinn den Worten nicht gerecht werde und die Wahrheit und Gewißheit der Verheißungen zerstöre [3]). In der Polemik gegen die Gnostiker sprach er seine Abneigung gegen ihre Methode der Erklärung unverholen

1) Iren. 5, 33, 4: Mit Bezug auf Jes. 65, 25: Non ignoro, quoniam quidam haec in feros et ex diversis gentibus et variis operibus credentes et quum crediderint consentientes justis tentent transferre. Sed etsi nunc hoc sit in quibusdam hominibus, ex variis gentibus in unam sententiam fidei venientibus; nihilominus in resurrectione justorum super iis animalibus, quemadmodum dictum est: Dives enim in omnibus deus.

2) Ib. c. 35, 1: Si autem quidam tentaverint allegorizare haec quae ejusmodi sunt, neque de omnibus poterunt consonantes sibimet ipsis inveniri et convincentur ab ipsis dictionibus differentibus.

3) Ib. c. 35, 2: Nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera et substantiam habentia etc.

aus [1]). Was er sagte, traf nicht nur die Gnostiker, sondern auch die meisten kirchlichen Schriftsteller. Er selbst bewegte sich auf einer ganz anderen Bahn; ist er doch der Erste, von dem man weiß, daß er sich um Vergleichung und Würdigung der Handschriften kümmerte [2]). Auch auf Eigenthümlichkeiten des Stils der Apostel richtete er sein Augenmerk [3]).

Tertullian verfuhr anfangs bei Auslegung und Anwendung der heiligen Schriften vollständig prinzipios. Er allegorisirte ohne Bedenken. Man kann schwerlich sagen, daß seine Auslegung in späterer Zeit sicherer und treffender wurde; im Gegentheil wurde sie immer gezwungener und willkührlicher. Jedoch nöthigte ihn seine Bestreitung der Gnostiker und der katholischen Kirche, nach festen Regeln der Auslegung zu suchen. Denn wenn er auch behauptet hatte, daß man mit der heiligen Schrift gegen die Gnostiker nichts ausrichte, so konnte er doch die Bezugnahme auf sie nicht vermeiden, sobald er einzelne ihrer Lehren untersuchte. Den Katholiken gegenüber lag vollends alles an dem richtigen Verständniß der Bibel. Auch abgesehen hievon war ihm der Wunsch, der Richtigkeit seiner Auslegung gewiß zu sein, um so näherliegend, je ernster er die Pflicht und die Aufgabe des Exegeten faßte [4]). Eine exegetische Tradition aber, an welche er sich hätte anlehnen können, gab es noch nicht. Man sieht dies aus dem Schwanken in der Erklärung einzelner Stellen: von 1. Kor. 15, 50 konnte er in derselben Schrift verschiedene Erklärungen als gleich möglich aufstellen [5]).

Nahmen die Gnostiker die allegorische Deutung als Prinzip an, so widersprach Tertullian, indem er ihr Recht beschränkte. Sein Satz lautete: Nicht immer, noch in allem sind die prophetischen Aussprüche allegorisch gemeint, sondern zuweilen und in manchen Dingen;

---

1) Ib. 3, 12, 11: Si quis autem aegrotans circa quaestiones ea quae ab apostolis de Deo dicta sunt allegorizanda existimat, etc. Vgl. 2, 10, 1 u. 2, 27, 1.

2) Ib. 5, 30; 1: *Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων καὶ ἐν πᾶσι τοῖς σπουδαίοις καὶ ἀρχαίοις ἀντιγράφοις τοῦ ἀριθμοῦ τούτου κειμένου κτλ.*

3) Ib. 3, 7, 1: Si quis secundum Pauli consuetudinem, quemadmodum ex multis et alibi ostendimus, hyperbatis eum utentem, sic legerit etc.

4) De pud. 9: Malumus in scripturis minus si forte sapere quam contra. Proinde sensum domini custodire debemus atque praeceptum. Non est levior transgressio in interpretatione quam in conversatione.

5) De resur. 49 f.

und nicht immer noch zu allen sprach der Herr in Gleichnissen [1]). Es entgieng ihm nicht, daß das Thun der Gnostiker zur vollständigen Verflüchtigung des Inhalts der Heilsverkündigung führte: ist alles bildlich gemeint, so bleibt nichts Wirkliches [2]). Daß aber die grundlegenden Heilswahrheiten so verkündigt seien, daß man im Zweifel über den Sinn der Worte bleiben könne, dies dünkte ihn an und für sich unwahrscheinlich [3]). Das praktische Bedürfniß der Glaubensgewißheit war es also, was ihn zum Widerspruch gegen das Allegorisiren führte. Was er behauptete, suchte er zu beweisen, indem er auf die wörtliche Erfüllung vieler Weissagungen hinwies: der 2. und der 22. Psalm, Jesaj. 7 und 53 hätten sich in der Geschichte Jesu erfüllt. Hier träfen Wort und Sache zusammen; deshalb solle man das Wort nicht deuten, sondern in der Erfüllung wieder finden [4]). Erinnerten die Gnostiker, was das neue Testament betrifft, an Matth. 13, 34, so konnte Tertullian natürlich diese Stelle nicht verleugnen; aber er erwiderte ihnen mit Recht, sie sage nur aus, wie Jesus die Juden lehrte, mit seinen Jüngern habe er ohne Gleichniß geredet [5]).

Je mehr Tertullian hiebei im Rechte war, um so mehr war er genöthigt, eine Regel darüber aufzustellen, wann man ein Gleichniß zu finden habe. Die Erinnerung, daß viele Gleichnisse in der Bibel selbst als solche bezeichnet seien entweder durch ihre Deutung oder durch die Vorbereitung des Berichterstatters, genügte nicht; denn Tertullian konnte nicht umhin zuzugeben, daß man manchmal auch ohne dies ein Gleichniß vermuthen müsse; als Beispiel führte er die Verfluchung des Feigenbaums an [6]). Die Entscheidung, wann dies der Fall sei, wies er dem Urtheile des Auslegers zu [7]). Er selbst

1) De resur. 20 u. 33.

2) Ib. 20: Atque adeo si omnia figurae, quid erit illud cujus figurae? Quomodo speculum obtendes, si nusquam est facies?

3) Ib. 21: Verisimile non est, ut ea species sacramenti, in quam fides tota committitur, in quam disciplina tota connititur, ambigue annuntiata et obscure proposita videatur.

4) Ib. 20: Non omnia imagines sed et veritates, nec omnia umbrae sed et corpora, ut in ipsum quoque dominum insigniora quaeque luce clarius praedicarentur. . . . Quis haec interpretabitur magis quam recognoscet? Res in literis tenentur ut literae in rebus leguntur.

5) Ib. 33.

6) Ib. 33.

7) Ib. 21: Tertullian antwortet auf die Frage, warum man die Auser-

meinte, daß man vom Wortsinne abzuweichen habe, wenn er den Thatsachen nicht entspräche [1]), oder wenn durch wörtliche Fassung ein unzuträglicher Sinn entstünde [2]). Bei der Erklärung habe man stets von Klarem und Sicherem auszugehen. Wie er dies verstand, zeigen einige Beispiele. Den 45. Psalm deutete er allegorisch [3]). Er meinte dazu genöthigt zu sein, weil bei eigentlicher Deutung der 3. und 4. Vers nicht zusammenstimmten; denn die Lieblichkeit des verheißenen Königs passe nicht dazu, daß er aufgefordert werde, das Schwert zu führen. Was sei nun mit dem Schwerte gemeint? Tertullian zog Apok. 1, 16 und Ephes. 6, 17 herbei. In beiden Stellen sei gleichfalls von einem Schwerte die Rede, und in der einen werde es als das Wort Gottes bezeichnet. Diesem klaren Ausspruche gemäß habe man Psalm 45, 4 zu verstehen. Man sieht, Tertullian meinte sicher zu gehen, wenn er ein ähnliches Bild suchte, dessen Deutung in der heiligen Schrift selbst gegeben ist, und sie auf die Stellen, welche er erklären wollte, übertrug. In Worten wie Ps. 97, 1 und 4: Der Herr ist König; darüber freue sich die Erde, und: Die Erde sahe es und wurde entsetzt, sah er gleichfalls eine Allegorie. Sein Grund ist, daß diese Aussagen von der Erde nicht eigentlich gemeint sein könnten; Erde sei also ein bildlicher Ausdruck für das Fleisch. Diese Beziehung werde sicher gestellt durch das Wort Gottes: Du bist Erde und sollst zur Erde werden [4]). Manche seltsame Deutungen mußten sich aus diesem Grundsatze ergeben; doch lag ihm die richtige Bemerkung zu Grunde, daß gewisse Bilder in der heiligen Schrift wie feststehend gebraucht werden. Es war eine falsche Regel; aber schon dies war ein Gewinn, daß der Versuch gemacht wurde, irgend eine Regel aufzustellen.

---

stehung nicht allegorisch verstehen dürfe, mit den Worten: Quoniam quidem plurima ratio intercedit.

1) Scorp. 11: Tunc aliud significabitur in scripturis, si non id ipsum reperiatur in rebus. Quod enim scriptum est, hoc evenire oportebit.

2) De resur. 26. Um zu beweisen, daß die Erde allegorisch den Menschenleib bezeichnen könne, fragt Tertullian: Atque adeo si simpliciter de terra elemento utrumque existimabitur pronuntiatum (Ps. 97, 1 u. 4), quomodo congruet et concuti et liquefieri eam a facie domini, quo supra regnante exultavit? Vgl. adv. Marc. 3, 14.

3) Adv. Marc. 3, 14.

4) De resur. 26: Divina pronuntiatio (Gen. 3, 19) dat mihi disciplinam in carnem quoque interpretandi si quid irae vel gratiae in terram deus statuit, quia nec proprie terra judicio ejus obnoxia est, quae nihil boni seu mali admisit.

War anerkannt, daß es in der heiligen Schrift eigentlich und bildlich gemeinte Aussprüche neben einander gebe, so konnte Tertullian daran denken, die Gesetze der Auslegung selbst auszusprechen. Er hat es hin und wieder gethan. Was er vor allem forderte, war, daß jedem Worte sein eigener Sinn bleibe, sodann, daß jede Stelle aus ihrem Zusammenhange erklärt werde, endlich, daß die Auslegung niemals gegen den Glauben verstoße. Den ersten Satz hatte er Anlaß den Valentinianern gegenüber zu betonen. Sie leugneten z. B. die Fleischwerdung des Sohnes Gottes, konnten aber nicht bestreiten, daß in der heiligen Schrift von dem Fleische Christi die Rede sei. Deshalb sprachen sie von der leibgewordenen Seele Christi. Tertullian erklärte diese Verwechselung der Bezeichnungen für ganz verkehrt [1]); denn dabei werde alles unsicher. Hauptsächlich den zweiten Satz sprach er wiederholt aus. Jede Auslegung, sagte er wohl, sei zu prüfen, ob sie der Zeit und der Veranlassung, den vorhergehenden Beispielen und Gründen, wie dem Sinn und der Bedeutung des Nachfolgenden, vornehmlich ob sie der eigenen und klaren Absicht des Schriftstellers entspreche [2]). Wenn er eine von ihm aufgestellte Meinung empfehlen wollte, so wußte er es nicht besser zu thun als durch die Worte: Ich denke eine dem Gegenstande der Gleichnisse, der Uebereinstimmung der Sachen und der Wahrung der Lehren angemessene Erklärung gegeben zu haben [3]). Nicht also nur den nächsten grammatischen und logischen Zusammenhang wollte er festgehalten haben, sondern er nahm auch auf die geschichtliche Situation und auf den Zweck der einzelnen Schriften Rücksicht. Demgemäß suchte er einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Stücken der Evangelien zu entdecken. Ein Beispiel bietet der Abschnitt Luc. 16, 14—31 [4]). In einer Strafrede wider die Pharisäer erwähnt Jesus dort Johannes den Täufer: Das Gesetz und die Propheten weissagen bis auf ihn. Er versichert sodann die ewige Giltigkeit des Gesetzes. Darauf folgt der Ausspruch über die Ehescheidung als Ehebruch; endlich die Geschichte des reichen Mannes und des armen Lazarus. Es war nicht nach Tertullians Sinn, daß

1) De carn. Chr. 13: Omnia periclitabuntur aliter accipi quam sunt, et amittere quod sunt, dum aliter accipiuntur, si aliter quam sunt cognominantur. Fides nominum salus est proprietatum.

2) De monog. 11.

3) De pud. 9. Vgl. de res. 37 u. 48; de car. Chr. 7.

4) Adv. Marc. 4, 34.

diese verschiedenen Stücke abgerissen neben einander stehen sollten; vielmehr schien ihm der Ausspruch über den Ehebruch durch die Erwähnung des Johannes veranlaßt: er erinnere an die Schuld, welche Herodes, der Mörder des Johannes, auf sich geladen hatte; die folgende Geschichte solle im Bilde des reichen Mannes die Strafe erkennen lassen, welche seiner wartete. War diese Verbindung der Aussprüche und Geschichten willkührlich, und ist sie nur um der Tendenz willen erwähnenswerth, die sich in ihr ausspricht, so ist, was Tertullian über die paulinischen Briefe sagte, an sich bedeutend. Denn man erkennt, daß er die individuelle Seite der neutestamentlichen Schriften ins Auge faßte. Auf die ganze Denk- und Handlungsweise des Apostels wies er hin, um seine Erklärung einzelner Stellen zu begründen; seinen Gegnern warf er vor, sie kennten den Apostel nicht, dagegen wollte er aus allen Briefen das gleiche Bild des Apostels gewinnen [1]). Um die katholische Erklärung von 1. Kor. 7, 39 zu widerlegen, nahm er Bezug auf die Lehre, den Willen, das Leben des Apostels [2]). Gut, wenn auch übertreibend charakterisirte er den ersten Brief an die Korinther: Dieser Brief ist nicht mit Tinte, sondern mit Galle geschrieben, stolz, unwillig, tadelnd, drohend, voll Haß und bei den einzelnen Fragen auf bestimmte Personen als ihre Vertreter zielend [3]). So suchte er das Einzelne im Blick auf das Ganze zu erklären. Was endlich die dritte Forderung, Uebereinstimmung mit dem Glauben, betrifft, so sollte jede gegen ihn verstoßende Auslegung ausgeschlossen sein [4]); die dem Glauben gemäße Deutung sei zu suchen [5]). Dabei müsse man von dem Klaren und Gewissen ausgehen, das Unsichere nach dem Sicheren, das Dunkle nach dem Offenbaren, das Seltene nach dem Häufigen, das Spätere nach dem Früheren deuten [6]). Allerdings gebe es neben dem nächsten Verständniß eine tiefere Einsicht in den Sinn der heiligen Schrift; aber nur dem Glauben erschließe sie sich. Tertullian gelangte zu ihr, indem er im Einzelnen ein Bild des Allgemeinen sah [7]).

Die größten Schwierigkeiten bereiteten der Erklärung neben den

1) De pud. 14, 15, 16.

2) De monog. 11.

3) De pud. 14.

4) Ib. 9.

5) Adv. Marc. 4, 35: Digniora sunt interpretanda et fidei justiora.

6) De resur. 19 u. 20; de pud. 17; adv. Prax. 20.

7) Adv. Marc. 4, 35: Qui credidit, intelligit etiam altius aliquid; worin die tiefere Einsicht besteht, zeigt das folgende Beispiel.

Gleichnissen die Weissagungen: Was jene betrifft, so wandte Tertullian auch auf sie seinen Grundsatz an, daß der Zusammenhang beachtet werden müsse. Demgemäß wollte er z. B. bei der Auslegung von Luc. 15, 4 ff. in dem verlorenen Schafe nur die Zöllner und heidnischen Sünder erkennen [1]). Nicht werthlos ist, daß er die klare Erkenntniß hatte, daß es nicht angehe, in Gleichnissen alles deuten zu wollen, sondern daß manches nur zur Staffage gehöre. Er warnte davor, zu viel zu erklären; denn dann seien gezwungene Deutungen nicht zu vermeiden; ihre Subtilität aber führe mehr von der Wahrheit ab, als ihr zu [2]). Der Auflösung alles Wesentlichen bei den Gnostikern gegenüber wollte er auch in Bild und Gleichniß die Wirklichkeit gewahrt haben. Er erinnerte daran, daß nur Wirkliches als Bild gebraucht werden könne; eine Aehnlichkeit mit Wesenlosem gebe es so wenig als einen Vergleich mit nichts [3]).

In Bezug auf die Weissagung stellte er den Satz auf, nicht nur das Wort, sondern auch das Ereigniß könne weissagend sein [4]). Die Behauptung ist richtig; aber ihre Anwendung war vielfach unbeholfen, weil Tertullian Einzelnes auf Einzelnes bezog, statt im Anfang den Keim der Vollendung zu erkennen. Er meinte z. B. in den drei dem Moses gewährten Zeichen das ganze Erlösungswerk vorgebildet zu sehen: in dem ersten die Ueberwindung des Teufels, in dem zweiten die Erlösung des Fleisches, die Auferstehung, in dem dritten das allgemeine Gericht. Auch die verschiedene Fassung des prophetischen Wortes beschäftigte ihn; er kannte nicht nur die offene Vorhersagung, sondern er behauptete, es geschehe häufig, daß Zukünftiges als schon Geschehenes verkündigt, und daß die Thatsachen bildlich, durch Räthsel, Allegorie und Gleichniß ausgesprochen würden. Jenes entspreche der göttlichen Zeitlosigkeit und sei somit der Göttlichkeit der Prophetie angemessen; es beweise die Gewißheit der Er-

1) De pud. 7: Praescribimus ex naturae disciplina, ex lege auris et linguae, ex mentis sanitate ea semper responderi quae provocantur, i. e. ad ea quae provocant. Vgl. c. 8.

2) De pud. 9.

3) De resur. 30: Etsi figmentum veritatis in imagine est, imago ipsa in veritate est sui. Necesse est esse prius sibi quo alii configuretur. De vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit. Adv. Herm. 34.

4) Ib. c. 28: Scimus sicut vocibus ita et rebus prophetatum. Vgl. c. 32.

füllung [1]). Dieses sei im Neuen Testamente ausdrücklich gelehrt durch Aussprüche wie 1. Timoth. 5, 18; 1. Kor. 10, 4; Galat. 4, 24; Ephes. 5, 32 [2]). Das Gesetz für die Auslegung der Weissagung endlich liege in der Erfüllung, denn alle Weissagung werde in Christo verwirklicht; das Neue Testament sei der Schlüssel des Alten [3]). Auch hier verirrte sich die Anwendung des richtigen Grundsatzes in Seltsamkeiten. Weil sich z. B. die Zahl 12 in den zwölf Wasserbrunnen zu Elim, in den Edelsteinen der Urim und Thumim, in den Steinen, welche Josua aus dem Flußbette des Jordan mitnehmen ließ, wiederholte, so sollte dies alles Weissagung auf die zwölf Apostel sein [4]). Die Psalmen bezog Tertullian fast alle auf Christus: wo in der ersten Person gesprochen wird, da rede er; wo in der dritten, da rede der heilige Geist von ihm [5]).

Dunkelheit in der heiligen Schrift wollte er, nachdem er Montanist war, nicht mehr anerkennen. Zwar bestritt er nicht, daß sie mißverstanden werden könne; allein er behauptete, daß der Paraklet alle Zweifel und alle Mißverständnisse durch das Licht der neuen Prophetie aufhebe [6]). Der Wunsch nach einer sicheren Auslegung wurde zur Behauptung, sie sei vorhanden. Spricht er sich nicht auch darin aus, daß Tertullian in Fällen, in welchen die heilige Schrift sich nicht äußert, ein verneinendes Urtheil voraussetzte? Denn das Nein ist nur eines; das Ja aber kann sehr verschieden sein. Ausdrücklich behauptete er: Die heilige Schrift verneint, was sie nicht erwähnt; sie verbietet, was sie nicht erlaubt [7]).

Den Werth, welchen diese Grundsätze Tertullians für die Erklärung der heiligen Schrift haben, darf man nicht nach dem Werthe seiner eigenen Exegese bemessen; denn dann würde er sehr gering

---

1) Ein Beispiel ist Jes. 50, 6.

2) Adv. Marc. 3, 5: Duas itaque causas prophetici eloquii adlego agnoscendas abhinc adversariis nostris. Unam, qua futura interdum pro jam transactis enuntiantur. . . . Alia species erit qua pleraque figurate portenduntur per aenigmata et allegorias et parabolas, aliter intelligenda quam scripta sunt.

3) Ib. 5, 6: (Sapientia) quae latuerit etiam sub figuris, allegoriis et aenigmatibus, revelanda postmodum in Christo.

4) Ib. 4, 13; 3, 18.

5) Adv. Prax. 11.

6) De resur. 63. Von der neuen Prophetie: Cujus si hauseris fontes, nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum.

7) De monog. 4; de carn. Chr. 6; de cor. 2.

sein. Er liegt vielmehr in dem Zweck, zu welchem sie ausgesprochen sind; dem zügellosen Allegorisiren sollte ein Halt zugerufen, die Erklärung auf den festen Boden klarer Regeln gestellt werden. Die Erkenntniß dieser Nothwendigkeit eilte der entsprechenden That voraus. Die eigenen Auslegungen Tertullians mußten irrig werden; denn er behandelte die biblischen Bücher wie ein Parteimann das Gesetz: er suchte seine Meinungen in ihnen; lagen sie nicht in den Worten, so legte er sie hinein. Dazu kam ein anderer Mangel: das völlige Unverständniß für das Poetische. Es ist kaum glaublich, wie Tertullian die schönsten Stellen durch seine Deutungen verwüstete. Einige Beispiele mögen erwähnt werden. Psalm 110, 3 kannte er in der Uebersetzung: Vor dem Morgensterne habe ich dich aus dem Schooße geboren; er bezog die Stelle auf Christus, der vor dem Morgensterne, d. h. in der Nacht, und aus dem Schooße, d. h. aus dem Schooße allein, dem jungfräulichen Schooße geboren sei. Er sah nur mit den Augen des Dogmatikers. Der Gipfel des Ungeschmacks ist die Behandlung des schönen Bildes Psalm 72, 6: Er wird herabkommen wie der Regen auf das Feld, wie die Tropfen, die auf die Erde träufeln. Er glaubte, hierin sei die unsichtbare Herabkunft des Herrn bei seiner Menschwerdung geweissagt; die Beziehung auf Salomo sei unmöglich; denn wenn dieser auch wohl irgendwoher herabgestiegen sei, so doch nicht wie ein Regen, weil nicht vom Himmel [1]).

Wichtige Beiträge zur Geschichte der Schrifterklärung und des Schriftverständnisses bieten die antignostischen Schriften Tertullians; noch höhere Bedeutung haben sie in einer anderen Hinsicht. Es war eine alte Anklage gegen die Christen, sie seien ein Geschlecht, welches das Licht scheue, geschwätzig in den Winkeln, auf dem Markte aber stumm. Sie hatten es gewagt, diesen Vorwurf durch die That zu widerlegen, indem sie seit längerer Zeit mit Vertheidigungen ihres Glaubens vor die Herrscher und vor alles Volk traten. Einen Schritt weiter auf der Bahn in das Licht der Oeffentlichkeit giengen sie nun, am Ausgange des zweiten Jahrhunderts: das Christenthum begann Theil an dem wissenschaftlichen Leben der Welt zu nehmen. Bisher waren die christlichen Schriften, abgesehen von der nur für christliche Leser bestimmten erbaulichen Literatur, Vertheidigungen gegen Vorwürfe, Beseitigungen von Einwänden, Apologien gegen Angriffe gewesen. Nun wurde es anders. Zunächst die Alexan-

1) Adv. Marc. 5, 9.

driner blickten weiter; aber auch Tertullian nahm als ein selbstverständliches Recht in Anspruch, von christlichem Standpunkte aus in rein wissenschaftlichen Fragen mitreden zu können. Mag ihn das apologetische Interesse dazu geführt haben, sich mit solchen Gegenständen zu beschäftigen, so ist doch unverkennbar, daß er mehr that, als die Vertheidigung nothwendig machte. Durch diesen Fortschritt kam das Christenthum seinem Ziele, das ganze Leben zu durchdringen, um ein Bedeutendes näher. Nicht nur das Glauben und Handeln, auch das Wissen begann es seinem beherrschenden Einflusse zu unterstellen.

Als theologischer Schriftsteller gieng Tertullian von der heiligen Schrift aus, und kehrte er immer wieder zu ihr zurück. Aber er hielt sie nicht für die einzige Quelle der Erkenntniß. Man nennt ihn einen Feind der Philosophie: er war es nicht so ganz, daß er nicht gelegentlich auch sie und ihre Resultate zur Begründung seiner Meinungen verwandt hätte. Das Ahnungsvermögen der Seele z. B. behauptete er dem Hermogenes gegenüber; als seinen Zeugen nannte er Plato, gegen dessen Psychologie er doch sonst so viel einzuwenden hatte [1]). Oefter tritt hervor, daß ihm allgemein angenommene Sätze ohne weiteres als Wahrheit galten [2]). Auf diese Anschauung hatte er seine Schrift von dem Zeugniß der Seele gegründet; er wiederholte sie später ausdrücklich [3]). Vornehmlich jedoch machte er bei wissenschaftlichen Fragen Gebrauch von der Beobachtung [4]). Es geschieht wohl, daß er darüber spottete, daß man sie bei der Beantwortung der Frage, ob der Fötus beseelt sei oder nicht, außer Acht gelassen habe: für seine bejahende Antwort berief er sich auf die Erfahrung der Schwangeren [5]). Hiebei setzte er die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen voraus; scharfsinnig vertheidigte er sie wider ihre Gegner [6]).

Nicht das allein, was man jetzt Gnosticismus nennt, bestritt Tertullian; sondern wo immer ihm ein Abfall von der kirchlichen Lehre entgegentrat, war er bereit, für sie das Wort zu ergreifen.

1) De anim. 24: Multa documenta, teste ipso Platone, divinationem animae probaverunt. Vgl. c. 5 u. 14; de resur. 3.

2) Vgl. adv. Hermog. 4 u. 11; de anim. 21; de resur. 2.

3) De carn. Chr. 12.

4) Vgl. de anim. 6; 22; 24; 25; 43; 49; de resur. 17.

5) De anim. 25.

6) De anim. 17.

Nach seinem Uebergang zum Montanismus that er dies zuerst gegen Hermogenes, einen etwas älteren Zeitgenossen; denn er lebte noch, als Tertullian gegen ihn schrieb [1]), aber bereits Theophilus von Antiochia hatte ihn bekämpft [2]). Daß er von Geburt ein Heide war, aus Griechenland stammte und in Afrika wohnte, läßt sich vermuthen. Das Erstere auf Grund seines Namens, das Letztere, weil Tertullian von seinen Lebensumständen so spricht, daß man beide für Bewohner Einer Stadt halten muß [3]). Er bezeichnet ihn als Maler, und er unterläßt nicht, zu rügen, daß er in der Wahl seiner Vorwürfe unbedenklicher verfuhr, als ihm selbst erlaubt schien. Man hat aus dem Tadel Tertullians geschlossen, daß er mythologische Szenen darstellte [4]); die Möglichkeit läßt sich nicht bestreiten; aber gewiß ist es nicht; denn Tertullian scheint in seiner montanistischen Zeit nicht allein heidnische Bilder verworfen zu haben; selbst von dem Bilde des guten Hirten sprach er in einem Tone, der seine Mißbilligung nicht verkennen läßt [5]). Auch sonst war Hermogenes nicht in den engen Anschauungen vieler Christen befangen: er heirathete mehrmals und wußte seinen Schritt zu rechtfertigen. Er erscheint als ein Mann von starkem Selbstbewußtsein, der sich über sein Verhalten Rechenschaft gab und nicht leicht durch Widerspruch anderer in dem irre machen ließ, was er für recht erkannt hatte. Doch stand er auf christlichem Boden; er versuchte nicht die Autorität der heiligen Schrift zu leugnen oder zu erschüttern. Auch wenn ihm Tertullian nicht Vorwürfe wegen seiner sprachlichen Gewandtheit machte, so würde, was von ihm erhalten ist, hinreichen,

---

1) Adv. Herm. 1: Ad hodiernum homo in saeculo.

2) Euseb. hist. eccl. 4, 24.

3) Tertullians Charakteristik des Hermogenes c. 1: Et natura quoque haereticus, etiam turbulentus, qui loquacitatem facundiam existimet, et impudentiam constantiam deputet et maledicere singulis officium bonae conscientiae judicet. Praeterea pingit illicite, nubit assidue, legem dei in libidinem defendit, in artem contemnit, bis falsarius et cauterio et stilo, totus adulter et praedicationis et carnis. De monog. 16.

4) Eine Annahme von Neander (a. a. O. S. 343), welche Böhringer theilt (a. a. O. S. 594).

5) De pud. 7: Procedant ipsae picturae calicum vestrorum, si vel in illis perlucebit interpretatio pecudis illius, utrumne Christiano an ethnico peccatori de restitutione conlineet. C. 10: Ille pastor, quem in calice depingis, prostitutorem et ipsum Christiani sacramenti, merito et ebrietatis idolum et moechiae asylum post calicem subsecuturae etc.

sein Geschick in der Handhabung der Dialektik zu beweisen. Sieht man auf die ihm eigenthümlichen Lehren, so bemerkt man eine auf Anschauung gerichtete und um Widersprüche in einzelnen Ausdrücken und Worten wenig bekümmerte Art. Jenes entspricht seiner Anlage zur Kunst, dies der selbstbewußten Sicherheit, mit der er sich bewegte, zugleich zeigt es aber einen Mangel an Schulung. Es ist deshalb wenig wahrscheinlich, daß Hermogenes seine Anschauungen direkt aus der Philosophie entnommen habe. Tertullians Vorwurf[1]) reicht zum Beweise nicht hin. Denn würde sein Gegner sich geradezu auf einen Philosophen berufen haben, so hätte er gewiß nicht versäumt, dies tadelnd hervorzuheben. Soviel wir sehen, bewegte sich Hermogenes in philosophischen Gedanken; aber er stellte sie als sein Eigenthum dar und hatte sie wahrscheinlich mehr aus der allgemeinen Zeitbildung sich angeeignet, als durch eingehende philosophische Studien erworben.

In der Schöpfungslehre entfernte er sich von dem Glauben der Kirche. Hippolytus berichtet, daß er die Schöpfung aus nichts für unmöglich gehalten und deshalb eine ewige Materie neben Gott gelehrt habe, aus welcher Gott die Welt bildete[2]). Diese Angabe über den Ausgangspunkt des Hermogenes scheint richtig zu sein; denn auch nach Tertullian verhielt es sich so, daß er durch Auflösung der Kirchenlehre den Grund für seine eigene Theorie legte. Demnach gieng er nicht von der philosophischen Voraussetzung einer ewigen Materie aus, sondern er nahm eine solche an, weil er die Unmöglichkeit der kirchlichen Lehre erkannt zu haben glaubte. Mit der Kirche theilte er die Ueberzeugung, daß Gott die Welt geschaffen habe. Wenn er aber weiter fragte, woraus sie geschaffen sei, so genügte ihm weder die Antwort: Aus nichts, welche die Kirche gab, noch die andere: Aus dem göttlichen Wesen selbst, wie die Anhänger der Emanationslehre behaupteten. Eindringend und scharfsinnig untersuchte er die Denkbarkeit dieser beiden Theorien. Er kam zu

---

1) Adv. Herm. 1: A Christianis conversus ad philosophos, de ecclesia in academiam et porticum inde sumpsit a Stoicis materiam cum domino ponere. Hippolytus widerspricht Philos. 8, 17: *Ὡς καινὸν φέρων δόγμα τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς, οὐκ ἐνενόει δὲ, ὅτι Σωκρατικὸς ὁ μῦθος οὗτος τυγχάνει, ὑπὸ Πλάτωνος ἐξειργασμένος βέλτιον ἢ ὑπὸ Ἑρμογένους.* Die Ironie des Gelehrten gegen den unzünftigen Schriftsteller ist unverkennbar.

2) Philos. 8, 17: *Ἑρμογένης δέ τις καὶ αὐτὸς νομίσας τι καινὸν φρονεῖν ἔφη τὸν θεὸν ἐξ ὕλης συγχρόνου καὶ ἀγεννήτου πάντα πεποιηκέναι· ἀδυνάτως γὰρ ἔχειν τὸν θεὸν μὴ οὐκ ἐξ ὄντων τὰ γινόμενα ποιεῖν.*

einem negativen Resultat. Sein Gedankengang war folgender: Ein wesentliches Moment im Begriffe Gottes ist die Ewigkeit; sie ist der gerade Widerspruch gegen den Begriff des Werdens. Was ewig ist, verändert sich nicht, da es verlieren würde, was es war, indem es in Folge der Veränderung würde, was es nicht war, wenn es nicht ewig wäre [1]). Gegen diesen Begriff Gottes verstößt die Annahme der Emanation; denn sie überträgt das Werden auf Gott. Was er auch aus sich selbst geschaffen hätte, wäre ein Theil von ihm; die Theilbarkeit, die Möglichkeit, sich in Theile zu zertrennen [2]), würde hiebei auf Gott übertragen, während er doch der Untheilbare, Unveränderliche, sich selbst Gleiche ist. Von einer anderen Seite kam Hermogenes zu dem gleichen Ziele [3]). Er zog das, was entstehen würde, in Betracht. Es entgieng ihm nicht, daß bei Voraussetzung der Emanation zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe kein wesentlicher Unterschied stattfindet; das letztere theilt des ersteren Wesen, ist göttlich, etwas von Gott. Er zeigte nun, daß die Anschauung hiebei die ist, daß sich Gott sich selbst entgegensetze als der Schaffende und der Werdende. Hiedurch aber würde der Gedanke der Unvollkommenheit in Gott selbst hineingetragen: denn Gott würde nur theilweise schaffen und nur theilweise werden, während doch die Vollkommenheit ebenso zum Begriff Gottes gehört wie die Ewigkeit. Die hier gefundene Schwierigkeit würde vermieden [4]), wenn man

---

1) Adv. Hermog. 12: Quia non demutetur quod sit aeternum amissurum scilicet, quod fuerat, dum fit ex demutatione quod non erat, si non esset aeternum.

2) Ib. 2: Negat illum ex semetipso facere potuisse, quia partes ipsius fuissent, quaecunque ex semetipso fecisset dominus, porro in partes non devenire ut indivisibilem et indemutabilem et eundem semper qua dominus. Der Nachdruck liegt auf dem Worte devenire; denn dies widerspricht dem semper idem. Daß nach Hermogenes die ewige Materie aus Theilen besteht, ist demnach kein Widerspruch.

3) Ib. c. 2: Si de semetipso fecisset aliquid, ipsius fuisset aliquid. Omne autem et quod fieret et quod faceret imperfectum habendum, quia ex parte fieret et ex parte faceret.

4) Ib.: Si totus totum fecisset, oportuisset illum simul et totum esse et non totum, quia oporteret et totum esse, ut faceret semetipsum, et totum non esse, ut fieret de semetipso. Porro difficillimum. Si enim esset, non fieret; esset enim; si vero non esset, non faceret, quia nihil esset. Eum autem, qui semper sit, non fieri sed esse illum in aevum aevorum.

sagte, daß Gott, der Ganze, das Ganze geschaffen habe, mit anderen Worten, daß Gott aus sich selbst geworden sei. Hermogenes zeigte den Widerspruch, der hier vorliegen würde: Um zu schaffen müßte Gott das Ganze sein, um zu werden, könnte er es nicht sein; das Sein aber schließt das Werden aus, wie das Nichtsein, das bei dem Werden vorausgesetzt ist, das Schaffen. Auch von der Rücksicht auf das Geschaffene aus ergab sich also, daß die Annahme der Emanation unmöglich sei. Kritisirte Hermogenes sodann die Lehre der Kirche, daß Gott aus nichts geschaffen habe, so hatte er dabei zwei Voraussetzungen [1]), die erste: Gott ist der Gute, und er will und schafft daher nur Gutes, wo er ganz sich selbst gemäß handelt; die zweite: In der von Gott geschaffenen Welt findet sich Schlechtes. Beide Sätze gab ihm die Kirche als thatsächlich zu, indem sie dieselben durch den Gedanken der Freiheit der Kreatur und der göttlichen Zulassung vereinigte. Er jedoch stellte sie einander gegenüber, um aus ihrem Widerspruche das Vorhandensein einer zweiten ursprünglichen Kraft neben Gott zu erschließen. Wenn er die Frage aufwarf: Woher das Böse? so folgerte er aus seiner ersten Voraussetzung, daß es nicht aus Gottes Willen entstanden sein könne. Mit aller Schärfe behauptete er diesen Satz; er ließ die Ausflucht, welche das Böse in der Welt als Zweck aufhebt, aber als Mittel stehen läßt, nicht zu; die Meinung, daß es gleichsam als dunkler Hintergrund für das Gute nöthig sei, verwarf er [2]). Er schloß weiter: Wenn nun Gott aus nichts geschaffen hätte, wenn also sein Wille allein maßgebend für die Schöpfung gewesen wäre, so würde auch das Schlechte seinem Willen zuzuschreiben sein. Deshalb muß, was er nicht nach seinem Willen machte, und was doch von ihm gemacht ist, das Böse, durch die Unvollkommenheit von irgend etwas ent-

1) Ib.: Ex nihilo non potuisse eum facere, sic contendit, bonum et optimum definiens dominum, qui bona atque optima tam velit facere quam sit: immo nihil non bonum atque optimum et velle eum et facere. Igitur omnia ab eo bona et optima oportuisse fieri secundum condicionem ipsius. Inveniri autem et mala ab eo facta, utique non ex arbitrio nec ex voluntate; quia si ex arbitrio et voluntate, nihil incongruens et indignum sibi faceret. Quod ergo non arbitrio suo fecerit, intelligi oportere ex vitio alicujus rei factum, ex materia esse sine dubio. Vgl. c. 10.

2) Ib. c. 15: Et Hermogenes expugnat quorundam argumentationes, dicentium mala necessaria fuisse ad inluminationem bonorum ex contrariis intellegendorum.

ſtanden ſein. Dies irgend etwas, urtheilte er, ſei „ohne Zweifel" die Materie. Gott habe daher nicht aus nichts, ſondern aus einem vorhandenen Stoff geſchaffen. So kam Hermogenes zur Aufſtellung ſeiner Theorie: ſein Weg war wie ſein Beweis indirekt; nachdem die beiden erſten Möglichkeiten ausgeſchloſſen waren, blieb die dritte als Wirklichkeit übrig.

Seine Annahme beſtätigte ihm noch eine andere Betrachtung. Er dachte Gott nach Seite ſeiner Thätigkeit. Die Bezeichnung „Herr" für Gott entſprach ſeinem Gottesbegriffe. Auch hier nun zog er die göttliche Ewigkeit und Unveränderlichkeit herbei, indem er behauptete, Gott ſei wie immer Gott, ſo auch immer Herr. Herrſchaft aber laſſe ſich nicht denken ohne etwas, das gleichſam bewältigt werden müßte. Gott wäre alſo nicht immer Herr, wenn ihm nicht immer ein Objekt ſeiner Herrſchaft gegenüber geſtanden wäre. Dies könne wieder nichts anderes ſein als die Materie [1]). Es liegt hierin, daß Hermogenes eine ewige Schöpfung lehrte: immer ſtehen ſich Gott und die Materie gegenüber; einerſeits konnte Gott niemals unthätig geweſen ſein, und andererſeits bleibt ſtets ein unüberwundener Reſt des Materiellen übrig [2]).

Was die Materie betrifft, ſo bezeichnete ſie Hermogenes als ewig: auch ſie ſei immer, ſei weder geboren noch geworden, gänzlich ohne Anfang und ohne Ende [3]). Sie hiedurch Gott gleichzuſtellen, lag nicht in ſeiner Abſicht: er betonte, daß ſie geringer als er, ihrem Weſen nach völlig von ihm verſchieden ſei [4]). Er konnte dies mit gutem Gewiſſen ſagen, da er alles Gewicht auf die göttliche Herrſchaft legte [5]), die Ewigkeit dagegen ſcheint er für ein Prädikat erklärt zu haben, das von ſehr verſchiedenem Weſen ausgeſagt wer-

---

1) Ib. c. 3. Vgl. Hipp. Phil. l. c.

2) Adv. Herm. 40: Et supra edidisti, non totam eam fabricatam. Hipp. l. c.: *Λίκην χυτρίου ὑποκαιομένου βράζουσαν ἰδὼν ἐχώρισε κατὰ μέρος, καὶ τὸ μὲν ἐκ τοῦ παντὸς λαβὼν ἡμέρωσε, τὸ δὲ εἴασεν ἀτάκτως φέρεσθαι, καὶ τὸ ἡμερωθὲν τοῦτο εἶναι κόσμον λέγει, τὸ δὲ ἄγριον μένειν καὶ ὕλην καλεῖσθαι ἄκοσμον.*

3) Adv. Herm. 1.

4) Ib. 7: Si minorem et inferiorem materiam deo et idcirco diversam ab eo et idcirco incomparabilem illi contendit, ut majori, ut superiori etc. Man ſieht, daß Hermogenes die Verſchiedenheit zwiſchen Gott und der Materie ſehr ſtark betont haben muß.

5) Ib. 6: Dicit, salvum deo esse, ut et solus sit et primus et omnium auctor et omnium dominus et nemini comparandus.

den könnte. Der Bestimmung des Wesens der Materie trat er näher, indem er sagte, auf den ersten Anblick scheine sie unkörperlich zu sein, erwäge man es aber recht, so sei sie weder körperlich noch unkörperlich [1]). Er wollte sie von dem aus ihr Geschaffenen unterscheiden. Hiezu schien es zu genügen, wenn er sie für unkörperlich erklärte, behauptete, sie sei ungeformt, noch kein Körper. Jedoch mußte er dessen gewärtig sein, daß diese Aussage dahin mißdeutet werde, sie sei gar nichts. Der Satz, daß alles, was ist, ein Körper seiner Art ist [2]), war ja nicht unerhört. Deshalb leugnete er die Anwendbarkeit der Begriffe Körperlich und Unkörperlich auf den Stoff, indem er sagte, er sei weder dies noch jenes. Aber er wollte dies nicht als eine blos negative Bestimmung angesehen haben. Das zeigt sich in der Aussage, welche der ersten zur Seite tritt, die Materie sei zum Theil körperlich, zum Theil unkörperlich, das erstere, weil die Körper aus ihr geschaffen seien, das letztere, weil sie formlos sei [3]). Der Gedanke ist: In der Materie liegt die Möglichkeit zu den Körpern, sie selbst aber ist kein Körper [4]). Wie er hier nach einem Ausdrucke für die Möglichkeit suchte, während ihm die Sprache nur Worte für das Wirkliche bot, so auch, wenn er sagte [5]), sie sei ihrem Wesen nach weder gut noch schlecht; denn wäre sie gut, so würde sie die Gestaltung durch Gott nicht bedürfen, wäre sie schlecht, so wäre eine Aenderung zum Besseren unmöglich. Auch hier erscheint sie als das Bestimmungslose, das jedoch die Möglichkeit der Gegensätze in sich trägt. Er nannte sie formlos, verwirrt, finster [6]); bezeichnete er sie als bewegt, so dachte er dabei nicht an die regelmäßige Bewegung fester Körper, durch welche Gestalten entstehen, sondern an die unruhige Bewegung als Gegentheil jeder Gestalt, als dasjenige, wodurch die Gestaltung verhindert wird. Darum verglich er sie mit dem Aufwallen des siedenden Wassers; jedes Theilchen bewegt sich für sich und gerade in Folge dessen entsteht nirgends eine greifbare, bleibende Form. Demgemäß beschrieb er ihre Bewegung als hin- und herfluthend; sie lasse sich nicht erfassen vor übermäßiger Gährung

1) Ib. 35.
2) De carn. Chr. 11.
3) Adv. Herm. 36.
4) Ib.: Corporale enim materiae vult esse de quo corpora edantur, incorporale vero inconditum motum ejus.
5) Ib. c. 37.
6) Ib. 19; 30; 31.

der Elemente in ihr; sie habe keine bestimmte Richtung und erreiche deshalb nichts. Es ist kein Widerspruch, wenn er an einer anderen Stelle die Materie träge und stillstehend nennt; denn bei der fortwährenden Bewegung der Theile bleibt sie als Ganzes unverändert[1]).

Doch Hermogenes gieng darüber hinaus, daß er in der Materie etwas Bestimmungsloses, jedoch Bestimmbares erkannte; er legte in sie ein Verlangen, einen Drang nach Formung. Der Mangel an Gestalt und die Möglichkeit zu ihr sind Vater und Mutter dieser Sehnsucht[2]).

Schon ehe Tertullian schrieb, wurde gegen Hermogenes der Vorwurf erhoben, daß er durch seine Schöpfungslehre dem Monotheismus Eintrag thue. Er mußte sich hiegegen vertheidigen. Wenn er einfach erwiderte: Gott ist Gott, und die Materie ist Materie, so sieht man, daß er den Vorwurf nicht sehr ernsthaft nahm[3]). Seine Anschauungen von Gott und von der Materie waren zu verschieden, als daß ihm eine logische Konsequenz viel Kummer gemacht hätte. Doch antwortete er auch eingehender, durch die Ewigkeit werde die Gleichheit nicht bewiesen; denn sie sei nur eine Seite des göttlichen Wesens, nicht das Ganze. Nicht sofort werde die Materie Gott gleichgesetzt, wenn sie etwas von Gott habe; indem sie nicht das Ganze besitze, gelange sie nicht zu völliger Gleichheit[4]). Fragte man, was die Materie nicht mit Gott theile, so erwiderte er: Seine Herrschaft. Ihm bleibe es gewahrt, daß er allein und zuerst der Urheber von allem und der Herr von allem sei, und keinem zu vergleichen; denn ihm stehe nichts als Schöpfer gegenüber[5]). Die Materie sei geringer als er; sie sei ihm unterworfen[6]); er gebrauche sie als Herr zum Werke der Welt; sie, die ursprünglich nicht sein war, lenke er nach seinem Willen[7]), ja er verändere sie[8]). Die Weise seines Wirkens entspreche der Sehnsucht der Materie nach Gestal-

1) Ib. c. 41; 42; 43.

2) Ib. c. 42: Inconditum adseveras motum materiae eamque adicis sectari informitatem; dehinc alibi, desiderare componi a deo.

3) Ib. c. 4 u. 5: Adaequabitur, sagt Tertullian, deo materia, cum aeterna censetur. Er läßt den Hermogenes entgegnen: Sed deus deus est, et materia materia est.

4) Ib. c. 5.

5) Ib. c. 6.

6) Ib. c. 7.

7) Ib. c. 9; 14.

8) Ib. c. 43.

tung. Er bilde die Welt, nicht indem er durch die Materie hindurchgehe, sondern indem er ihr erscheine und nahe. Mit der Wirkung der Schönheit, die durch ihre Erscheinung, und des Magnets, der in seiner Annäherung wirkt, verglich Hermogenes die Wirksamkeit Gottes [1]).

So weit er davon entfernt war, Gott und die Materie einander gleichstellen zu wollen, so schien ihm etwas beiden Gemeinsames dennoch nöthig, damit sich die Einwirkung Gottes auf die Materie denken lasse. Dies Gemeinsame fand er in der beiden eigenthümlichen und ewigen Bewegung; jedoch nur die Bewegung selbst hielt er für gemeinsam, ihre Art sei verschieden, in Gott geordnet, in dem Stoffe ungeordnet [2]).

Fragt man, wie er seine Lehre von der Materie bewies, so findet sich die Behauptung, daß aus der Welt, wie sie jetzt ist, das Wesen der Materie erkannt werden könne. Zwar sei sie durch die Schöpfung zum Besseren verändert worden, gleichwohl offenbare sie ihren Ursprung [3]). Wie er jedoch diesen Satz ausführte, dafür fehlen alle Anhaltspunkte; denn Tertullian war ausschließlich darauf bedacht, die exegetische Begründung, welche er seiner Theorie aus dem Schöpfungsberichte der Genesis gegeben hatte, zu widerlegen. Eigenthümlich genug war seine Deutung dieses biblischen Abschnitts [4]). Sofort in den ersten Worten in principio fecit deus coelum et terram fand er ganz andere Dinge ausgesagt als seine kirchlichen Gegner. Er meinte, durch das Wort principium sei etwas sozusagen Substanzielles bezeichnet, darin man die Materie zu erkennen habe. Im 2. Verse erklärte er „Erde" geradezu als den Urstoff; denn aus Erde sei die Erde gemacht. Das „war" deutete er, indem er den

---

1) Ib. c. 44: Non pertransiens illam (sc. materiam) facit mundum, sed solummodo apparens et appropinquans ei, sicut facit quid decor solummodo apparens et magnes lapis solummodo appropinquans.

2) Ib. c. 42: Non vis videri deum aequari materiae et subicis habere illam cum deo communionem. Impossibile enim, inquis, non habentem illam commune aliquid cum Deo ornari eam ab ipso. . . Commune autem inter illos facis, quod a semetipsis moventur.

3) Ib. c. 39: Cum dicis: Partes autem ejus omnia simul ex omnibus habent, ut ex partibus totum dinoscatur, utique eas partes intelligi vis quae ex illa prolatae sunt, quae hodie videntur a nobis. C. 40: Dicis in melius reformatam materiam utique de deterioribus et vis meliora deteriorum exemplarium ferre.

4) Ib. c. 19 ff.

Gedanken „immer" hineinlegte, so daß die Erde, d. i. der Erdstoff als ungeworden und ungeschaffen bezeichnet war. In den Worten „unsichtbar und ungebildet" erkannte er seine Beschreibung der Materie. Der Sinn der beiden Verse ist also nach ihm folgender: In der vorhandenen Substanz schuf Gott den Himmel und die Erde. Erdstoff war vorhanden, unsichtbar und ungeordnet. Und Finsterniß war auf der Tiefe und Wind wehte über die Wasser. Denn, wie es scheint, las er statt spiritus dei nur spiritus, was Tertullian entgangen ist. Die Beziehung auf den Wind ist zweifellos [1]). Den verschiedenen Gebrauch des Wortes Erde erklärte er durch die Bemerkung, daß die Erdkugel aus Erde bestehe, daß also Erde Stoff der Erde sei. Das gleiche Wort habe so kurz hintereinander in verschiedenem Sinne gebraucht werden können, da eine Verwechselung nicht möglich wäre, indem die Beschreibung der Erde im 2. Verse auf unsere Erde nicht passe. Sie werde als formlos, unsichtbar, roh bezeichnet, die unsere aber habe Gestalt, Sichtbarkeit und Schönheit von Gott erlangt. Die zweite Hälfte des Verses schien ihm seine Deutung der ersten zu unterstützen. Denn während im ersten Verse die Schöpfung des Himmels und der Erde durch Gott berichtet werde, geschehe dies im zweiten weder von der Finsterniß noch von dem Wasser, weder von dem Winde noch von dem Abgrund. Deshalb gehörten sie, die Ungeschaffenen, zur ungeschaffenen Materie, von der im zweiten Verse allein die Rede sei [2]).

Wie die Schöpfung der Welt, so beschäftigte den Hermogenes auch die Entstehung der Seele. Schon dort haben wir bemerkt, daß die Frage nach dem Ursprung des Bösen ein Moment war, das ihn zur Aufstellung seiner Lehre veranlaßte. Hier zeigt sich dasselbe: Die Reflexion über die Sünde führte ihn dazu, eine eigenthümliche Psychologie auszubilden [3]). Er behauptete, daß die Seele nicht aus

1) C. 30. Tertullian führt zweimal spiritus Dei an; zweimal läßt er Dei weg. Bei seiner Argumentation besonders im 31. Kapitel ist vorausgesetzt, daß der Wind darunter verstanden wird. Vgl. membra erant caeli et terrae abyssus et tenebrae, spiritus et aquae.

2) Ib. c. 25 ff.

3) De anim. 1: Et istum (sc. censum animae) ex materiae potius suggestu quam ex Dei flatu constitisse praesumsit. Vgl. c. 3. C. 11: Ille adversus ipsius scripturae fidem flatum in spiritum vertit, ut, dum incredibile est spiritum Dei in delictum et mox in judicium devenire, ex materia potius anima credatur quam ex Dei spiritu. Neander (a. a. O. S. 356) findet, wie mich dünkt, unnöthiger Weise in der Stelle eine Schwierig-

dem Hauche Gottes bestehe, sondern materiellen Ursprungs sei. Denn unmöglich erscheine es, daß der Hauch Gottes in Sünde und Gericht verfalle. Dasselbe gelte in Bezug auf die menschliche Schwachheit: auch sie weise auf die Entstehung der Seele aus der Materie hin. Deshalb komme die Willensfreiheit dem Menschen nicht von Natur zu. Der Stoff ist ja nach Hermogenes willenlos; er wird behauptet haben, daß Gott, der selbst Willen hat, ihn der menschlichen Seele schenkte. Einen Schriftbeweis erhielt er, indem er Genes. 2, 7 die herkömmliche Uebersetzung des נִשְׁמַת חַיִּים mit flatus vitae aufgab und statt dessen spiritus übersetzte. Die Absicht dieser Aenderung ist sofort verständlich, wenn man sich an seine Erklärung von Genes. 1, 2 erinnert. Ist der Wind ein Theil der Materie, und besteht die Seele aus ihm, so ist sie selbst materiell.

Hermogenes war ein bedeutender Mann; Scharfsinn zeigte er überall, nicht minder einen spekulativ angelegten Geist. Daß er dabei ebenso verkehrte Bahnen einschlagen konnte, wie Tertullian, beweist seine Exegese. Den Maler verleugnete er auch in seiner Lehre nicht: aus dem Gedankenkreis eines Künstlers ist das Wort von der Wirksamkeit der Schönheit durch ihre bloße Erscheinung genommen; künstlerische Anlage offenbart die große Werthlegung auf Form und Gestalt, die sein System beherrscht [1]).

Tertullian beginnt sein Werk gegen Hermogenes mit den Worten:

---

keit. Sie entsteht dadurch, daß er den Worten Tertullians entgegen Hermogenes spiritus Dei lesen läßt; er las nur spiritus. Daß er nicht etwas Höheres als den flatus Dei in der Seele erkennen wollte, sondern etwas Niedrigeres, Materielles, sagt Tertullian ausdrücklich. Veränderte er aber die Uebersetzung, um das Letztere zu können, so dachte er auch nicht an das, was der Seele als etwas Verlierbares von außen her mitgetheilt wurde, sondern er dachte an Gen. 1, 2, wo er ja den spiritus als einen Theil der Materie bezeichnet fand. Hat Gott die Seele aus ihm geschaffen, so war sie materiell. Ueber die Schwachheit der Seele vgl. c. 24. Hermogenes scheint behauptet zu haben, daß wenn die Seele aus dem Hauche Gottes stamme, ihr die menschliche Schwachheit nicht eignen könne. C. 21: Inesse nobis τὸ αὐτεξούσιον naturaliter, jam et Marcioni ostendimus et Hermogeni.

1) Daß das Buch gegen Hermogenes zu den ersten Schriften gehört, welche Tertullian gegen Häretiker schrieb, darüber ist man einig. De anim. 21 wird es als bereits verfaßt erwähnt. Da es — nach c. 1 — nach de praescr. haeret. und — nach c. 10: Dum alibi de mali ratione distinguimus vgl. mit adv. Marc. 2, 5 — auch nach der ersten Ausgabe des Werkes gegen Marcion geschrieben wurde, so hat es hier seinen Platz. Den Montanismus seines Verfassers zeigt sein Urtheil über die Wiederverheirathung des Hermogenes.

Ich pflege um der Kürze willen gegen die Häretiker den Einwand der späteren Entstehung zu gebrauchen. Sie lauten wie eine Erinnerung an die Schrift über die Präscription und erklären sich, wenn er inzwischen nicht viele Streitschriften gegen Irrlehren verfaßte. Seinen Einwand kehrt er sofort wider seinen Gegner, der ja noch zu den Zeitgenossen gehörte. Er spricht über ihn und sein Leben, seiner Weise nach bitter und ohne Zweifel ungerecht. Doch erinnert er sich daran, daß er nicht mit der Person, sondern mit der Lehre zu streiten habe. In dieser Beziehung glaubt er urtheilen zu müssen, daß jener den ganzen Gottesglauben durch seine Leugnung der Schöpfung aus nichts und durch die Einführung der philosophischen Lehre von einer ewigen und ungeschaffenen Materie zerstöre (c. 1). Es folgt hierauf ein Bericht über die Gründe, welche Hermogenes für seine Lehre vorbrachte (c. 2. 3 in.). Die Widerlegung beginnt mit der Bestreitung des Satzes, daß Gott ohne eine ewige Materie nicht ewig Herr gewesen wäre. Tertullian schätzt den Werth der Namen „Gott" und „Herr" anders als sein Gegner: nur der Name Gott bezeichne das göttliche Wesen, dagegen beziehe sich der Name Herr allein auf die Machtübung Gottes. Jener komme deshalb Gott von Ewigkeit her zu, dieser erst, seitdem etwas vorhanden ist, worüber er herrscht. Aehnlich verhalte es sich mit dem Namen Vater und Richter. Auch sie führe Gott erst, seitdem der Sohn und die Sünde vorhanden ist. Dem naheliegenden Einwand, daß Gott bei dieser Annahme einer Veränderung unterworfen würde, wird durch den Hinweis darauf vorgebaut, daß Gott immer Herr sein sollte. Nicht für einen Vernunftgrund will Tertullian, was er sagte, gehalten haben; er gibt es als eine der heiligen Schrift entnommene Bemerkung. In der Schöpfungsgeschichte nämlich, erinnert er, werde der Name Gott von Anfang an gebraucht, der Name Herr erst von der Vollendung der Schöpfung an. Genes. 2, 15 sei die erste Stelle, an welcher der Ausdruck Gott der Herr vorkomme. Wenn also Hermogenes seine Behauptung, die Materie sei ewig, darauf stütze, daß Gott stets Herr sei, so sei vielmehr das Gegentheil richtig, da erwiesen, daß Gott nicht immer Herr war (c. 3).

Tertullian geht zu der Untersuchung dessen über, was Hermogenes über die Materie gesagt hatte. Er behauptet, sie werde durch seine Lehre Gott gleichgestellt. Den Satz, welchen auszusprechen sich Hermogenes wohl gehütet hatte, legt er seiner Kritik zu Grunde: Die Ewigkeit bezeichnet den Begriff Gottes. Ihm allein könne sie daher zukommen; denn sonst gäbe es mehrere Götter. Nehme Her-

mogenes eine ewige Materie an, so lehre er demnach einen zweiten Gott. Dies verstoße aber gegen den Glauben an die Einheit Gottes (c. 4). Ihn wollte auch Hermogenes nicht leugnen; er hatte deshalb den von Tertullian vertretenen Behauptungen auszuweichen versucht, indem er die bleibende Verschiedenheit des Wesens und der Seinsweise trotz der gleichen Ewigkeit behauptete. Tertullian dagegen besteht auf der Gleichheit des Zustands: Gott sei ungeworden, immer, ohne Anfang und ohne Ende, der Urheber des Alls; das Gleiche gelte nach des Hermogenes Sätzen von der Materie. Zwar wolle er sie Gott nicht ganz, sondern nur in diesem einen Punkte gleichsetzen. Aber was bleibe, wenn man ihn annimmt, Gott noch übrig, das die Materie nicht hätte? Der Satz, mit dem Hermogenes diese Frage beantwortete, daß Gott dennoch Schöpfer und Herr von allem sei, genügt Tertullian nicht. Die Einzigartigkeit Gottes schien ihm aufgehoben, wenn irgend etwas ihm Eigenthümliches von einem anderen Wesen besessen wird. Er läßt sich durch den Einwand, daß die Christen an Göttlichem Theil bekommen sollen, in seiner Auffassung nicht irre machen. Geschickt weiß er den schwachen Punkt der Erwiderung zu treffen, indem er erinnert, es sei ein Unterschied, ob man etwas Göttliches von Gottes Gnade erhalte oder als eigenthümlich besitze. Das letztere behaupte Hermogenes von der Materie (c. 5). So habe denn auch seine Aussage, daß es Gott gewahrt bleibe, der Einzige, Erste u. dgl. zu sein, kein Recht. Diese ausschließenden Bezeichnungen würden durch das Vorhandensein einer ewigen, also Gott immer zur Seite stehenden Materie, aufgehoben. Denn ihr könne man sie ebenso gut wie ihm beilegen; Gott bleibe nichts, das nicht auch die Materie hätte. Welcher Unterschied sei dann noch zwischen beiden, weshalb sie nicht verglichen werden könnten? (c. 6.)

Hermogenes sagte, sie sei geringer und niedriger. Tertullian sieht darin einen Verstoß gegen die Voraussetzung ihrer Ewigkeit. Denn an Gottes Wesen könne man sehen, daß das Ewige die Möglichkeit der Verminderung und Unterordnung ausschließt; bleibe man bei jener Voraussetzung, so müsse die volle Gleichheit zwischen Gott und der Materie zugegeben werden; denn die Ewigkeit sei auf beiden Seiten unbeugsam. Eine Lehre, die eine Unterordnung des Ewigen annehme, stehe auf gleicher Stufe mit dem heidnischen Aberglauben, der von unteren Göttern reden kann. Seine eigene Voraussetzung also nöthige Hermogenes zu dem Schluß, welchen er vermeiden wolle: er könne keinen Unterschied festhalten, die Materie Gott nicht

unterordnen (c. 7). In Wirklichkeit stehe es so, daß er sie über Gott erhöhe. Denn nach seiner Lehre gebe die Materie Gott die Möglichkeit zu schaffen; Gott habe ihrer bedurft. Immer aber bedürfe das Geringere des Größeren. Der Materie dagegen sei Gott nicht nöthig gewesen, sondern sie habe sich ihm, der nicht vermochte, das, was er wollte, aus nichts zu schaffen, zur Hilfe dargeboten; sie habe ihn erkennbar gemacht, freilich zugleich auch sich selbst; aber, fügt Tertullian sarkastisch hinzu, nur dem Hermogenes, während sie den Propheten, den Aposteln, Christo selbst verborgen geblieben sei (c. 8). Hermogenes könne nicht sagen, Gott habe als Herr die Materie zur Schöpfung benützt. Denn als Herr hätte er ihr nicht gleich sein dürfen. Spottend sagt Tertullian, vielleicht habe er sie bittweise gebraucht, indem er seinem Gegner damit zugleich eine Aushilfe zur Erklärung des Bösen anbietet, der mittelmäßige Gott habe die Materie eben nehmen müssen, wie er sie fand, sie nicht ändern können. Bestehe Hermogenes dennoch darauf, daß Gott in Folge seiner Herrschaft die Materie gebraucht habe, so müsse er zugeben, daß das Böse von Gott stammt, indem er es erlaubte. Sei deshalb gewiß, daß er nicht kraft seiner Herrschaft den Dienst der Materie in Anspruch genommen, so wäre ihm nur Bitte oder Gewalt übrig geblieben: aber beides sei seiner unwürdig; besser, er hätte gar nicht geschaffen, als so (c. 9). Der Zweck der Schöpfung liege in der Ehre Gottes; ihm widerspreche die Schöpfung aus einem schon vorhandenen Stoffe, selbst wenn dieser gut wäre. Denn immer würde sich Gott dadurch als sein Schuldner beweisen (c. 10 in.).

Hiemit hat Tertullian seine Einwürfe gegen die Bildung der Welt aus einer ewigen Materie erschöpft. Es läßt nun Hermogenes seinen Hauptgrund gegen die Annahme der Schöpfung aus nichts nennen. Es ist der, daß man bei ihr die Kausalität des Bösen in den Willen Gottes verlegen müsse. Ein zorniges Wort über die häretische Blindheit, welche nicht einsehen will, daß weder die Trennung des Schöpfers von dem guten Gotte, noch die Behauptung eines ungeschaffenen Urstoffes verhindern können, in Gott den Urheber des Bösen zu sehen, ist seine Entgegnung. Er begründet sie so: Allerdings hätte Gott dann das Böse nicht geschaffen; allein er hätte es gebilligt, indem er es nicht verhinderte, sei es weil er nicht konnte oder weil er nicht wollte. Der Knecht oder der Freund des Bösen wäre er demnach, da er sich mit der schlechten Materie befaßte (c. 10). Denn schlecht muß sie sein, wenn das Schlechte von ihr kommt. Tertullian hält diesen Satz für einen nothwendigen

Schluß aus des Hermogenes Anschauungen, während ihn dieser nicht aussprach. Um ihn zu bestreiten, geht er wieder auf den Begriff des Ewigen zurück: Das Ewige, nämlich Gott, ist das Beste, also muß die Materie als ewig auch ein Bestes, sie kann nicht schlecht sein. Könnte das Ewige schlecht sein, so müßte dies auch von Gott gelten; als ewig aber wäre das Schlechte unüberwindlich, aller Kampf dagegen wäre vergebens. Wenn nun, wie aus der heiligen Schrift bewiesen wird, das Schlechte ein Ende hat, so muß es auch einen Anfang haben: Dies gilt, wenn die Materie schlecht ist, auch von ihr (c. 11).

Doch Tertullian will einmal annehmen, es sei möglich, daß sie ihrer Natur nach schlecht sei, um die unmöglichen Folgerungen zu zeigen, welche sich aus diesem Satze ergeben. Er behauptet: Ist sie ihrer Natur nach schlecht, so ist sie das ebenso unveränderlich, als Gott unveränderlich gut ist. Der Einwand, daß in gewissen Schriftstellen — Matth. 3, 9; Eph. 2, 3 — eine Veränderung des Bösen zum Guten gelehrt wird, ist unzutreffend; denn in jenen Aussprüchen ist von Gewordenem die Rede, nicht von Ungeschaffenem, wie die Materie des Hermogenes ist, welcher selbst bekennt, daß das Ewige unveränderlich sei. Wenn die Schrift (Genes. 1, 31) Gutes, ja sehr Gutes von Gott geschaffen sein läßt, so muß er zugestehen, daß die Materie eine Veränderung zulasse. Ist aber das der Fall, so hat sie die Ewigkeit verloren. Da diese sich jedoch nicht verlieren läßt, eine Veränderung der Materie also unmöglich ist (c. 12), wie kann dann Gutes aus ihr geschaffen sein? Ist sie etwa doppelter Natur, gut und schlecht? Aber wie ist das möglich? Und wenn man es für möglich halten wollte, so folgt doch nichts anderes, als daß Gott so wenig der Urheber des Guten als der des Bösen ist. Bei der Schöpfung des einen wie des anderen hat er der Materie gedient (c. 13). Sagt man, ihm bliebe doch, daß er durch seinen Willen das Gute hervorbrachte, so wird dadurch nicht geändert, daß er wider seinen Willen das Böse schuf. Immer wieder steht man vor der Nothwendigkeit das Böse auf Gott zurückführen zu müssen. Es fragt sich nur, was seiner würdiger ist, es aus Zwang oder mit Willen, d. h. aus der Materie oder aus nichts geschaffen zu haben. Tertullian steht nicht an, sich für das Letztere zu erklären.

Er fährt fort: Mit dem Guten verhält es sich so: Es stammt nicht aus der Materie; denn sie enthält es nicht; ebensowenig ist es aus Gott emanirt; denn dies ist, wie Hermogenes selbst beweist, unmöglich. Es bleibt nur übrig, daß es aus nichts geschaffen

ist (c. 14). Ist aber das Gute aus nichts geschaffen, warum nicht auch das Böse? ja warum soll nicht alles aus nichts geschaffen sein, wenn etwas aus nichts geschaffen ist? Nach des Hermogenes Sätzen sieht man keinen Ausweg. Woher auch das Gute kommen soll, kann es nicht kommen; irgendwoher aber muß es kommen. Wenn das Böse nicht aus nichts stammen soll, weil Gott dann der Urheber des Bösen wäre, so ist er das ebensowohl, wenn er es aus der Materie geschaffen hat. Denn warum ließ er es nicht ungeschaffen? Es gibt ja keinen Grund für das Böse, und gäbe es einen, so würde er die Schöpfung des Bösen aus nichts ebenso entschuldigen wie die aus einem vorhandenen Stoffe (c. 15).

So kommt Tertullian darauf hinaus, daß des Hermogenes Lehre das Problem nicht löse, um dessen willen sie aufgestellt sei. Er zieht nun das Resultat seiner Untersuchung: Bei einer Nebeneinanderstellung Gottes und der Materie muß man Gott entweder das Gute wie das Böse zuschreiben, das er beides aus der Materie schuf, oder der Materie, aus welcher er schuf, oder beides beiden, oder eines dem, eines jenem. Jeder dieser Wege führt zu einem unmöglichen Ziele: Bei dem ersten ist Gott der Urheber des Bösen, bei dem zweiten die Materie die Mutter des Guten, bei dem dritten erscheint die Materie Gott gleich, ein zweiter Gott, bei dem letzten ist Gott wieder der Urheber des Bösen. Deshalb fehlt jeder Grund für die Einführung einer ewigen Materie, und man muß glauben, daß Gott alles aus nichts gemacht hat; die Frage, ob auch das Böse, verschiebt Tertullian hier zu beantworten (c. 16).

Zur Annahme der Schöpfung aus nichts drängt der Monotheismus; denn nur dann ist Gott in Wahrheit von allem anderen geschieden, wenn alles nach ihm und von ihm ist, daher aus nichts geschaffen. Auch die Freiheit seiner Gedanken ist nur so gewahrt; denn hätte er einen Stoff für seine Werke gehabt, so hätte er sein Thun der Natur des Stoffes anpassen müssen (c. 17).

An die Stelle der Materie des Hermogenes, darauf weist Tertullian endlich noch hin, ist die Weisheit Gottes, wie sie die heilige Schrift kennen lehrt (Prov. 8, 22 ff.), zu setzen. Sie ist die materia materiarum, der des Hermogenes in allem ungleich, weil vollkommen. Sofort als Gott sie zum Werke der Welt nöthig fand, hat er sie in sich selbst geboren. Da also sogar sie einen Anfang nahm, um wie viel mehr alles, was außer Gott ist. Sie ist identisch mit dem Worte, d. i. mit dem Sohne Gottes. Demnach enthält des Hermogenes Lehre auch insofern eine Erhebung der Materie über Gott, als

er sie, die ungewordene, über den einmal geborenen Sohn Gottes stellen muß (c. 18). Hiemit erreicht Tertullian den Höhepunkt seiner Schrift. Hat er zuerst gezeigt, daß Hermogenes konsequenter Weise die Materie neben Gott stellen müßte, was er doch nicht wollte (c. 4—10), hat er sodann bewiesen, daß seine Hypothese zur Entfernung der auch von Tertullian anerkannten Schwierigkeit, wie die göttliche Schöpfung und das Bestehen des Bösen sich vereinigen lassen, nicht diene (c. 10—15), hat er ferner dargethan, daß demnach nur die Annahme der Schöpfung aus nichts übrigbleibe (c. 16), so zeigt er in den beiden letzten Kapiteln (c. 17 u. 18) ihren Zusammenhang mit den zwei Centraldogmen des Christenthums, dem Monotheismus und dem Glauben an den Sohn Gottes.

Im Folgenden beschäftigt er sich mit der von Hermogenes versuchten exegetischen Begründung seiner Theorie.

Vor allem handelte es sich um die Fassung der Worte in principio Genes. 1, 1. Die Kirche erklärte selbstverständlich, diese Worte hätten keinen anderen Sinn, als wenn in initio stünde. Zur Begründung erinnert Tertullian daran, wie natürlich es war, den Schöpfungsbericht mit diesen im Sinne der Kirche verstandenen Worten zu beginnen. Doch gibt er zu, daß das Wort principium die Bedeutung haben könne, welche ihm Hermogenes beilegte; er sucht deshalb nachzuweisen, daß es dieselbe hier nicht hat. Der absolute Gebrauch des Wortes, bemerkt er, widerspreche diesem Verständniß. Wenn principium einen Stoff bezeichnen sollte, so müßte derselbe genannt sein. Man könne das Wort auch noch in einem dritten Sinne, entsprechend dem griechischen ἀρχή, als Herrschaft nehmen (c. 19); doch zeige die Stelle Prov. 8, 22, daß es hier nichts anderes bedeute als „Anfang"; denn ihr zufolge habe Gott den Himmel und die Erde in seiner Weisheit gemacht. Wenn die Materie bezeichnet sein solle, so könne es überdies nicht in principio, sondern es müsse ex principio heißen. Die ganze Erzählung Genes. 1 spreche für die Schöpfung aus nichts. Denn bei vollständiger Angabe sei nöthig, den Urheber, das Geschaffene und den Stoff zu erwähnen. Die beiden ersteren würden genannt, der letztere nicht. Daraus folge, daß Gott keinen Stoff für die Schöpfung hatte. Damit stimme Joh. 1, 1 f. überein, indem auch hier, wo doch selbst der Mittler der Schöpfung genannt werde, die Erwähnung der Materie fehle (c. 20). Die Behauptung, daß gemäß dieser Forderung die Schöpfung aus nichts ausgesprochen sein müsse, wenn man nicht an eine Materie denken solle, gibt Tertullian nicht zu. Wenn nichts

genannt sei, so sei es natürlicher an nichts zu denken, als an die unendliche Möglichkeit des Etwas (c. 21). Dafür lege die ganze weitere Schöpfungsgeschichte Zeugniß ab, da jedesmal der Ursprung des Geschaffenen angegeben werde (c. 22).

Auch aus dem 2. Verse hatte Hermogenes einen Beleg für seine Meinung genommen, Wort für Wort ihn anders deutend als die Kirche. Tertullian macht geltend, daß, auch angenommen, er erkläre recht, doch nicht gesagt sei, daß Gott aus der beschriebenen Materie irgend etwas geschaffen habe (c. 23). Uebrigens könne das Wort Erde hier nicht die Materie bezeichnen. Diese sei nicht genannt; wenn „Erde" dastehe, so müsse man an das denken, was dies Wort immer bedeute; wäre die Materie gemeint, so müßte sie genannt sein (c. 24). Daß die geschaffene Erde von der Erde als Materie den Namen erhalten habe, sei unmöglich; denn beide seien sich allzu unähnlich und könnten also nicht denselben Namen tragen. Den Topf nenne man nicht Lehm, obgleich er aus Lehm gemacht sei. Sonst könnte man weiter gehen und den Himmel, ja alles Erde und Materie nennen. Unwillig wendet sich Tertullian von dieser Verdrehung des Sinnes ab (c. 25), indem er darauf hinweist, wie natürlich fortschreitend die Erzählung bei der kirchlichen Deutung sei, deren Richtigkeit auch durch das „Aber", das den einen Satz mit dem anderen verbindet, bestätigt werde (c. 26).

In dem „erat" hatte Hermogenes das Sein schlechthin gefunden. Tertullian spottet über diesen sein ausgedachten Grund. Es wird ihm leicht zu zeigen, daß das Wort „war" an und für sich nicht beweise, ob etwas geschaffen oder ungeschaffen sei; denn von allem, was ist, könne man sagen: Es war. Darauf komme es an, ob die Aussagen auf die Erde oder auf die Materie paßten (c. 27). Sie passen, das ist seine Behauptung, nicht auf die Materie. Denn sie war nicht unsichtbar; da kein Element sie verhüllte, so lag sie offen vor Gott da. War sie finster, so sieht man gerade das Finstere. Wäre sie aber unsichtbar gewesen, woher könnte Hermogenes wissen, wie beschaffen sie war? Ebensowenig kann sie ungestaltet (rudis) gewesen sein. Denn ungestaltet ist das Unfertige; aber nur Gemachtes ist unfertig; bei der ungeschaffenen Materie kann dies nie der Fall sein. Dagegen paßt die Beschreibung auf unsere Erde: sie bezeichnet ihre ursprüngliche Unvollkommenheit; denn wie es überhaupt Gottes Art ist, seine Werke allmählich zu vollenden, so verfuhr er auch demgemäß bei der Schöpfung; das zeigt der ganze Bericht. Die Erde war unsichtbar; denn sie war von den Wassern bedeckt; sie war un-

gestaltet; denn es fehlte die Pflanzen- und Thierwelt. Sie, nicht aber die Materie, wurde durch Gottes bildende Thätigkeit sichtbar und gestaltet (c. 29). Die folgenden Worte des zweiten Verses verstand Hermogenes als Fortsetzung der Beschreibung des Zustandes der Materie. Tertullian behauptet, daß diese Aufzählung bestimmter und unterschiedener Elemente nichts Verwirrtes und Wüstes, wie es der Materie entsprechen würde, erkennen ließe. Unmöglich sei es, diese bestimmten Vorstellungen (Finsterniß, Tiefe, Wind, Wasser) mit dem Gedanken einer gestaltlosen, einförmigen Materie zu verbinden (c. 30). Hermogenes hatte bemerkt, daß nur die Schöpfung von Himmel und Erde berichtet werde, nicht auch die der erwähnten Dinge und darauf den Schluß gebaut, daß sie also zur ungeschaffenen Materie gehörten. Tertullian findet darin nichts Auffälliges; denn nachdem das Ganze, Himmel und Erde, genannt sei, so müßten dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach die einzelnen Theile nicht besonders genannt werden; die gleiche Redeweise finde sich in dem Berichte über die Schöpfung des Menschen Genes. 2, 7 (c. 31). Uebrigens werde die Erschaffung der Tiefe, der Finsterniß, des Windes — so erklärt er übereinstimmend mit Hermogenes — und des Wassers in der heiligen Schrift ohne Zweifel gelehrt. Prov. 8, 24; Jes. 45, 7; Am. 4, 13; Jes. 57, 16; Prov. 8, 28 sind seine Beweisstellen. Er schließt, daß in dem zweiten Verse nicht an die Materie zu denken sei (c. 32).

Auf Grund der Untersuchung von Genes. 1, 1—2 kann er nun seine Behauptung wiederholen: Ich finde nichts geschaffen außer aus nichts, weil ich alles, was ich geschaffen finde, als nicht gewesen erkenne. Ist etwas aus etwas geschaffen, so hat es seinen Ursprung von Geschaffenem, wie die Gewächse und Thiere, ja der Mensch selbst von der Erde. So kann man von einem Stoffe reden, aber von einem solchen, den Gott geschaffen hat (c. 33). Endlich beweist, so fährt er fort, auch dies die Schöpfung aus nichts, daß alles wieder zu nichts werden wird. Das lehren viele Schriftstellen des Alten und Neuen Testaments. Zwar kann man sie durch allegorische Erklärung geistlich deuten, jedoch muß jedes Bild von etwas Wirklichem hergenommen sein. Aus dem Ewigen, der Materie, hätte Gott nichts Vergängliches gemacht, aus Größerem Geringeres. Vielmehr schafft er aus Vergänglichem Ewiges, damit wir glauben, er habe die Welt aus nichts schaffen können (c. 34).

Hiemit ist der zweite Abschnitt der Schrift vollendet. Er steht, was Schärfe der Gedanken und Lebendigkeit der Darstellung betrifft,

ebenbürtig neben dem ersten. Angenehm berührt es, Tertullian, den man so oft die gezwungensten Deutungen von Schriftstellen vortragen hört, auch einmal als Vertheidiger des einfachen Wortsinns zu finden. Der letzte Abschnitt ist der Kritik der Aussagen des Hermogenes über die Materie gewidmet. Es ist der unbefriedigendste Theil des Ganzen. Denn Tertullian nahm sich nicht die Mühe, auf den Gedanken seines Gegners einzugehen: er hält sich an das einzelne Wort. Da jener entgegengesetzte Ausdrücke vereinigte, um den Begriff des Möglichen zu geben, so wurde es ihm nicht schwer, ihn in Widerspruch mit sich selbst zu setzen; was als Aufhebung der Widersprüche gemeint war, ließ er sich gegenseitig nicht aufheben, sondern bekämpfen. Mit beißendem Spott verfolgte er die Behauptungen seines Gegners, wie es denn ein Leichtes ist, zu spotten, wenn man nur die Worte aufgreift und den Gedanken aufzusuchen verschmäht.

Er beginnt damit auszusprechen, daß eine weitere Verhandlung überflüssig sei, da gezeigt wäre, daß die Materie des Hermogenes nicht bestehe. Doch wolle er fortfahren, gleich als bestehe sie, damit man erkenne, daß sie an sich widerspruchsvoll sei. Zuerst erwähnt er die Behauptung, sie sei weder körperlich noch unkörperlich. Ihr stellt er die andere entgegen, daß es zwischen beiden kein Drittes gebe. Spottend verlangt er Auskunft, wo, wie beschaffen dies Dritte sei, wie man es nenne, definire, begreife (c. 35). Ferner hatte Hermogenes die Materie als theilweise körperlich, theilweise unkörperlich bezeichnet, indem er die Unkörperlichkeit in die Bewegung verlegte, die hindere, daß das Bewegte Form gewinne, ein Körper werde. Tertullian hatte freilich Recht, wenn er dagegen behauptete, die Bewegung sei nichts Substantielles, sondern etwas Accidentielles und könne deshalb nicht mit der Körperlichkeit zusammengestellt werden. Allein des Hermogenes Gedanken traf er damit nicht; da dieser mit der Körperlichkeit der Materie nur die Möglichkeit und mit der Bewegung derselben nur die Nicht-Wirklichkeit einer Gestalt verstanden haben wollte, so entsprach sich bei ihm beides allerdings, und Tertullians Hohn, mit dem er den dummen Maler, der keinen richtigen Schluß ziehen, wohl auch keine geraden Linien führen könne, übergoß, war unveranlaßt (c. 36). Ebensowenig glücklich ist die Widerlegung des Satzes, die Materie sei weder gut noch schlecht. Denn sie beruht auf dem Schlusse: Nicht schlecht, also gut, und umgekehrt (c. 37). Aehnlich wird im Folgenden eine lange Reihe von Widersprüchen aufgesucht: Sagte Hermogenes, daß die Materie Gott

untergeordnet sei, so folgert Tertullian, daß er die Materie für endlich halte, während er sie zugleich für unendlich erkläre (c. 38); aus der Thatsache der göttlichen Schöpfung zieht er den Schluß, daß die Materie veränderlich sei, während sie gemäß ihrer Ewigkeit unveränderlich sein müsse (c. 39); die Schöpfung schließe eine Verbesserung der Materie ein, und doch solle die Welt in ihrer gegenwärtigen Gestalt ein Bild der ursprünglichen Materie geben (c. 40); diese solle sich ungeordnet bewegen und dennoch gleichmäßig weder dem Guten noch dem Bösen zuneigen; ja aus dem Letzteren meint Tertullian sogar entnehmen zu können, daß Hermogenes Gutes und Böses örtlich unterschieden denke (c. 41); er sage ferner, daß die Bewegung der Materie in das Formlose gehe, und daß sie gleichwohl von Gott geordnet zu werden begehre; daß Gott der Materie nicht gleich sei, dennoch aber etwas Gemeinsames mit ihr habe (c. 42); daß die Bewegung einem Kampf vergleichbar, und daß sie langsam sei; daß die Natur unveränderlich sei, und die Materie durch die Schöpfung verändert werde (c. 43). Tertullian sammelte hier und dort Stellen[1]) und die aus dem Zusammenhang gerissenen stellte er einander gegenüber, um Widersprüche zu zeigen, die Hermogenes in den seltensten Fällen anerkannt haben wird.

Endlich spricht er sich noch über die Art aus, wie Gott gewirkt haben soll. Von den Philosophen wie Propheten habe sich Hermogenes an diesem Punkte gleich weit entfernt; die von ihm gebrauchten Bilder[2]) findet er ungeschickt, die Anschauung, welche er hatte, undenkbar (c. 44). Anders lehre die heilige Schrift; nach ihr habe Gott die Weisheit zuerst, darnach das Wort hervorgebracht, durch das alle Dinge sind, und ohne das nichts ist, das ist. Ein Werk seiner Weisheit, seiner Kraft, seiner Einsicht, seines Wortes, seines Geistes, seiner Macht sei die Welt, nicht eine Folge seiner Erscheinung. So gewiß es sei, daß es keine Materie für die Schöpfung gab, auch deshalb weil sie nicht so gewesen sein kann, wie sie gewesen sein soll, ebenso gewiß sei es, daß Gott alles aus nichts gemacht habe (c. 45). —

Jede der bisher erwähnten Schriften Tertullians gegen Irrlehrer hatte ihren eigenthümlichen Charakter und ihren eigenthümlichen Werth. In der Schrift über die Präscriptionen suchte er eine feste

---

1) Vgl. c. 42: Dispersisti omnia, ne de proximo quam contraria sibi sint relucerent. At ego colligam singula et conferam.

2) Vgl. oben S. 258.

Grundlage zu gewinnen, auf welcher der Kampf gegen die Häretiker geführt und entschieden werden könnte. Gegen Marcion galt es vornehmlich, die Thatsächlichkeit des evangelischen Berichtes gegen die Willkühr häretischer Kritik und Exegese zu wahren; Hermogenes war mit Gründen der Dialektik zu bestreiten. Anderer Art ist die Schrift, zu deren Betrachtung wir nun übergehen, die wider die Valentinianer. Sie erinnert an den letzten Abschnitt der Schrift wider Hermogenes. Denn von einem Eingehen auf die Lehren des Valentinus und seiner Anhänger ist keine Rede; sondern wie von außen wird das System betrachtet. Was es für einen, der von anderen Gesichtspunkten ausgieng und sich in völlig verschiedenen Anschauungen bewegte, Seltsames und Lächerliches darbot, wird hervorgehoben. Die Schrift ist keine Widerlegung, sondern eine Verspottung der Valentinianer. Tertullian selbst wollte sie auch nur für eine Darlegung ihrer Lehre angesehen haben; er urtheilte, eine Darstellung des Widerspruchsvollen sei bereits eine Widerlegung desselben. Es läßt sich begreifen, daß er wider die Valentinianer schrieb, und daß sein Werk doch kaum seiner würdig ist. Zu schreiben veranlaßte ihn die große Verbreitung dieser gnostischen Richtung; denn sie wird als zahlreich noch vor den Marcioniten genannt [1]). Das Talent ihres Stifters, dessen Geist und Beredsamkeit auch Tertullian anerkennt [2]), die hohe Erkenntniß, welche sie versprach und zu geben schien, ihre Geheimthuerei und Wichtigthuerei, die geringen Forderungen, welche sie in Bezug auf das sittliche Leben ihrer Anhänger stellte [3]), dies alles mochte zusammenwirken, ihr Erfolg zu verschaffen. Die Valentinianer, sagt Tertullian, besaßen die Kunst eher zu überzeugen als zu belehren [4]). Aber für ihn konnte diese Schule noch weniger Anziehendes haben, als selbst die Marcions. Er mußte ihr fremd und theilnahmslos gegenüberstehen. Daraus erklärt sich Inhalt und Ton seiner Schrift. Denn er suchte überall eine reale,

1) Adv. Val. 1: Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos.

2) Ib. c. 4: Speraverat episcopatum Valentinus, quia et ingenio poterat et eloquio.

3) Darauf führt Tertullian die weite Verbreitung dieser Sekte zurück; er fährt nach den Anm. 1 erwähnten Worten fort: Quia plurimum ex apostatis veritatis et ad fabulas facile est, et disciplina non terretur, nihil magis curant quam occultare quod praedicant; si tamen praedicant qui occultant.

4) Ib. c. 1 fin.

thatsächliche Grundlage für seinen Glauben, hier wurde ihm das loseste Gedankengebilde geboten; er forderte, daß der Werth der Erkenntniß sich im Leben bewähre, hier war Erkennen und Leben geschieden, jenes galt allein als werthvoll, vornehm blickte man auf dieses herab; er drang auf Uebereinstimmung im Glauben, hier herrschte auch unter den Anhängern desselben Meisters große Verschiedenheit. Valentinus hatte eine nicht geringe Anzahl bedeutender Schüler gehabt. Doch zu einer geschlossenen Lehre konnte es nicht kommen. Denn die träumende Phantasie mußte den freiesten Spielraum besitzen, wo man von dem Grundsatze ausgieng, daß alles Sichtbare ein Gleichniß des Unsichtbaren sei, das sich in ihm dem verwandten Geiste enthülle. Durch den Samen der Weisheit, sagten die Valentinianer, erkennt der Mensch aus den Bildern der sichtbaren Dinge die Aeonen [1]). Was Wunder, daß man immer Neues und Neues erkannte, und daß kaum einer der Späteren sich ganz an die Lehre des Valentinus hielt [2]). In zwei Aeste theilte sich nach der Angabe des Hippolytus der Stamm der Valentinianischen Gnosis [3]). Die italienische Richtung behauptete eine freiere Stellung der ursprünglichen Lehre gegenüber; die orientalische band sich enger an das Ueberlieferte. Die Hauptvertreter jener waren Ptolemäus und Herakleon, auf dieser Seite nahm Axionikus die vornehmste Stelle ein. Er wird als der einzige Schüler Valentins genannt, der seiner Lehre ohne Abweichungen treu blieb [4]). Die Italiener scheinen dazu fortgeschritten zu sein, den Aeonen, welche Valentinus für innergöttliche Kräfte hielt, selbstständiges Dasein zuzuschreiben [5]). Bei ihm

---

1) De anim. 23.

2) Adv. Val. 4: Ita nusquam jam Valentinus et tamen Valentiniani, qui per Valentinum. Iren. 1, 21, 5: Qui recentiores eorum agnoscuntur, affectant per singulos dies novum aliquid adinvenire et fructificare, quod nunquam quisquam excogitavit.

3) Philos. 6, 35: *Καὶ γέγονεν ἐντεῦθεν ἡ διδασκαλία αὐτῶν διῃρημένη, καὶ καλεῖται ἡ μὲν ἀνατολικὴ τις διδασκαλία κατ' αὐτούς, ἡ δὲ Ἰταλιωτική. Οἱ μὲν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἐστὶν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος κτλ. Οἱ δ' αὖ ἀπὸ τῆς ἀνατολῆς λέγουσιν, ὧν ἐστὶν Ἀξιόνικος καὶ Ἀρδησιάνης κτλ.* Nach Hipp. kam es über den Leib Jesu zum Zwiespalt; doch scheint die Verschiedenheit weiter gegangen zu sein.

4) Tert. adv. Val. 4: Solus ad hodiernum Antiochiae Axionicus memoriam Valentini integra custodia regularum ejus consolatur.

5) Ib.: Eam post modum Ptolemaeus intravit, nominibus et numeris Aeonum distinctis in personales substantias, sed extra deum determinatas,

war der Ausdruck personifizirend; sie machten aus den Worten Personen. Einen Schritt weiter vom Christenthume abwärts zur Mythologie thaten sie damit. Doch hauptsächlich in der Christologie offenbarte sich der Zwiespalt beider Richtungen. Es handelte sich um die mehr oder weniger entschiedene Behauptung des Doketismus. Die abendländischen Anhänger des Valentinus lehrten, Jesus habe einen psychischen Leib gehabt, weshalb sich in der Taufe der Logos auf ihn herabgesenkt habe [1]); die morgenländischen dagegen behaupteten, der Leib des Heilands sei geistig gewesen [2]). Diese wie jene suchten ihre Behauptungen durch Schriftstellen zu beweisen.

Es gab neben diesen Hauptrichtungen noch genug Abweichungen im Einzelnen. So stellte Sekundus die einzelnen Aeonen in den Syzygien sich schärfer gegenüber; er verglich ihr Verhältniß mit dem des Lichtes zum Schatten [3]). Der Ursprung des Bösen schien ihm nicht weit genug von Gott entfernt, wenn er noch in den Kreis der obersten dreißig Aeonen fiel; daher rechnete er die Sophia nicht zu ihnen [4]). Markus bildete vornehmlich das Mysteriöse aus; übereinstimmend werfen ihm Irenäus, Hippolytus und Tertullianus magische Künste vor [5]).

Diese Lehrverschiedenheit wird die beginnende Auflösung der Valentinianischen Gnosis erkennen lassen. Doch wenn es so war, so fühlten sich gleichwohl die Gnostiker der Kirche gegenüber nicht schwach. Sie waren keineswegs gesonnen, ihren Widerspruch aufzugeben oder zu mildern. Wir hören vielmehr, daß z. B. ein Zeitgenosse Tertullians, mit Namen Alexander, gegen die Kirchenlehre mit Vernunftgründen auftrat. Er zog aus den kirchlichen Lehren

---

quas Valentinus in ipsa summa divinitatis ut sensus et affectus motus incluserat.

1) Hipp. Phil. l. c.: *Ψυχικόν φασι τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ γεγονέναι καὶ διὰ τοῦτο ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰ κατελήλυθε, τουτέστιν ὁ λόγος ὁ τῆς μητρὸς ἄνωθεν τῆς σοφίας καὶ γέγονε τῷ ψυχικῷ καὶ ἐγήγερκεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* Ro. 8, 11.

2) Ib.: *Ὅτι πνευματικὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος· πνεῦμα γὰρ ἅγιον ἦλθεν ἐπὶ τὴν Μαρίαν, τουτέστιν ἡ σοφία, καὶ ἡ δύναμις τοῦ ὑψίστου, ἡ δημιουργικὴ τέχνη, ἵνα διαπλασθῇ τὸ ὑπὸ τοῦ πνεύματος τῇ Μαρίᾳ δοθέν.*

3) Iren. 1, 11, 2.

4) Epiph. haeres. 32, 1.

5) Iren. 1, 13. Hipp. Phil. 6, 39. Epiph. haeres. 33, 1. Tert. adv. Val. 4.

Schlußfolgerungen, zu denen sich doch die Kirche weder bekennen wollte noch konnte. So wenig waren trotz aller Abweichungen die Schriften Valentins außer Ansehen gekommen, daß der Genannte aus ihnen Belegstellen zu entnehmen wagte, als seien sie anerkannte Autoritäten [1]).

Vergegenwärtigen wir uns den Gedankengang der Schrift Tertullians gegen die Anhänger dieser ausgebreiteten Lehre [2]).

Er wirft im Eingang einen Blick nicht darauf, was sie lehren, sondern darauf, wie sie lehren. In ihrem Verhalten sieht er ein Kennzeichen des mangelnden ethischen Gehaltes der Häresie; er findet, sie trage heidnischen, nicht christlichen Charakter. Dies führt er so aus: Die Valentinianer hüllen ihre Lehre in dichtes Geheimniß, ein Beweis ihres schlechten Gewissens. Sie gleichen dabei den Anhängern der heidnischen Mysterien, und sie haben auch denselben Zweck wie sie: sie wollen zuerst bereden und dann erst ihre Lehren mittheilen. Aber diese Kunst ist der Wahrheit nicht eigen: sie beredet, indem sie lehrt; nicht lehrt sie, indem sie beredet (c. 1). Die übrigen Christen werden von ihnen Einfältige genannt. Aber damit wird getrennt, was nach den Worten des Herrn (Matth. 10, 16) zusammengehört: Weisheit und Einfalt. Sind die Christen Thoren, weil

---

1) Tert. de carn. Chr. 16: Argumentandi libidine locum sibi fecit Alexander ille, quasi nos affirmemus ideireo Christum terreni census induisse carnem, ut evacuaret in semetipso carnem peccati. C. 17: Remisso Alexandro cum suis syllogismis, quos in argumentationibus torquet, etiam cum psalmis Valentini, quos magna impudentia quasi idonei alicujus auctoris interserit.

2) In Bezug auf das Alter der Schrift gegen Valentinus läßt sich mit Sicherheit nur sagen, daß sie nach der gegen Hermogenes geschrieben wurde. Vgl. c. 16. Schon hieraus ergibt sich, daß sie in die montanistische Zeit Tertullians fällt. Ueberdies ist es in dem Urtheile Tertullians über Proculus ausgesprochen c. 5; das daneben stehende über Miltiades beweist, wie mir scheint, daß Tertullian damals nicht einer gesonderten Montanistengemeinde angehörte. Denn schwerlich würde er nach der Trennung Miltiades, den Gegner der Montanisten, zu den durch Heiligkeit und Trefflichkeit ausgezeichneten Männern, denen nachzufolgen er wünsche, gerechnet haben. Was Neander (a. a. O. S. 398) zu dieser Stelle bemerkt, scheint mir irrig. Vgl. unten Kap. 7. Auch daß Tert. die Kirche, von der Valentinus sich schied, eccles. authenticae regulae nannte (c. 4), ist unglaublich, wenn er ihr selbst nicht mehr angehörte. Die Schrift in den Beginn der antignostischen Polemik Tertullians zu verlegen, veranlaßt mich ihr allgemeiner Charakter. In ihr herrscht noch der Gedanke von de praeser., daß man sich mit den Häretikern in keinen Streit einlassen solle.

sie einfältig sind, so würde folgen, daß den Gnostikern die Einfalt fehlt, weil sie weise sind. Aber besser ist, thöricht sein als ohne Einfalt. Denn diese, auch wenn sie allein ist, kann Gott erkennen und lehren; die Klugheit für sich allein kann ihn nur bekämpfen und verrathen (c. 2). Solche Schlangenklugheit besitzen die Valentinianer, die das Verborgene suchen. Die Taubeneinfalt der Christen dagegen sucht und liebt das Licht. Sie verkünden offen, was sie lehren, und ihre Lehre beweist sich durch sich selbst dem Hörer als Wahrheit. Wie anders die Aussagen der Gnostiker; sie erinnern die Hörer an Kindermährlein, die Gläubigen an die Worte des Paulus 1. Timoth. 1, 4. Daher thun sie klug, ihre Weisheit zu verhüllen. Sie ist gleichwohl bekannt und soll nun, in Tertullians Schrift, aufgedeckt werden; schon dies dient zu ihrer Widerlegung (c. 3).

Seine Behauptung, daß die Lehren der Gnostiker bekannt seien, beweist Tertullian dadurch, daß er die hervorragendsten Vertreter der Valentinianischen Gnosis nennt, indem er versucht, die Eigenthümlichkeit eines jeden kurz zu kennzeichnen (c. 4). Als seine Gewährsmänner bezeichnet er die Zeitgenossen der Häretiker selbst; eine Aufzählung der bedeutendsten Schriftsteller gegen die Valentinianer beweist dies. Es fehlt auch hier nicht ein kurzes Lob, das jedem Namen beigefügt wird (c. 5). Eine Bemerkung über die griechischen Namen, welche er beibehalten will, ohne sie zu übersetzen, und eine Erklärung, oder soll man sagen: eine Entschuldigung, des spöttischen Tones der Schrift schließt diese Einleitnng (c. 6).

Bei der Darstellung nimmt er den Stoff vollständig aus Irenäus. Denn er hatte nicht den Zweck, neue Angaben zu machen, sondern was über die Lehren der Valentinianer schon bekannt war, wollte er in lateinischer Sprache verbreiten. Indem er sich im Großen und Ganzen an den Gang seines Gewährsmannes anschließt [1]), handelt er zunächst (c. 7—13) von den Vorgängen innerhalb des Pleroma, sodann (c. 14—32) von dem, was außerhalb desselben geschah, von der Bildung der σοφία Ἀχαμώθ bis zur Vollendung, und schließt mit der Aufzählung der Lehrabweichungen einzelner Valentinianer (c. 33—39). Die Beispiele gnostischen Schrift-

1) Vgl. c. 7—12 mit Iren. 1, 1 u. 2; c. 14—32 mit Iren. 1, 4—7; hier ist die Ordnung des Irenäus insofern verlassen, als c. 26—28 dem 7., c. 29—30 dem 6. Kap. bei Irenäus entsprechen; c. 33—39 mit Iren. 1, 11—12; auch hier wird im einzelnen die Reihenfolge nicht eingehalten.

beweises, welche Irenäus einfügt, sowie das, was sich bei ihm zur Widerlegung der Valentinianer findet, übergeht er. Statt dessen ist die ganze Darstellung manchfach durchflochten mit Witz und Spott. Es ist, als ob die hochtrabende Weise der Valentinianer Tertullian gereizt hätte, ihre großartigen Phantasieen dicht neben die niedrige, kleine und gemeine Wirklichkeit zu stellen [1]). Ihre bildliche Ausdrucksweise machte es ihm nicht schwer, Widersprüche im einzelnen zu entdecken oder die Bilder so auszuführen, daß sie unsinnig erschienen [2]). Aber Werth hat dies alles natürlich nicht. —

In derselben Zeit, in welcher Tertullian diese Schrift verfaßte, scheint er auch sein Werk gegen Apelles geschrieben zu haben [3]).

Von der Schule Marcions ist dieser Gnostiker ausgegangen [4]); doch verließ er in nicht wenigen Punkten die Marcionitischen Grundlagen [5]). Vornehmlich in Afrika gewann er zahlreiche Anhänger. Noch Cyprian nennt ihn wiederholt neben Marcion und Valentinus [6]). Seine Lehre ist ein deutlicher Beweis dafür, daß die von der Kirche an dem Gnosticismus geübte Kritik nicht wirkungslos war. Denn was sie charakterisirt, ist das an allen Hauptpunkten bemerkbare Zurückweichen von den gnostischen Thesen. Apelles kehrte nicht zum Glauben der Kirche zurück; er blieb im Gnosticismus befangen; aber er suchte sich der Kirchenlehre wieder zu nähern und die äußersten Spitzen abzubrechen, an denen die Gläubigen vornehmlich Anstoß genommen hatten. Er war ein Mann der Vermittelung; seine Lehre trägt den Charakter der Halbheit und der Scheu vor der strengen Konsequenz, welcher allen Vermittelungstheorien aufgeprägt ist.

Wie stolz hatte der Gnostizismus ursprünglich von dem Erkennen und Wissen geredet. Die Ueberzeugung, die Gnosis zu be-

---

1) Beispiele in c. 7, 9, 10, 12, 13, 14, 17, 20 und öfters.

2) Beispiele in c. 7, 12, 14, 15, 20.

3) Tertullian erwähnt diese Schrift de carn. Chr. 8: Est nobis adversus illos libellus. Sicher läßt sie sich natürlich nicht einreihen. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, daß Tertullian, nachdem er Marcion und Valentin bekämpft hatte, sich in der Fortsetzung des Streites gegen den vornehmsten und selbstständigsten Schüler des Ersteren wandte.

4) Hipp. Phil. 7, 38: *Ἀπελλῆς ἐκ τούτων* (Marcion u. Lucianus) *γενόμενος.*

5) Nach Epiph. haer. 44, 1 trat Apelles polemisch gegen Marcion auf: *Οὐχ οὕτως, φησὶ, γεγένηται ἀλλὰ πεπλάνηται Μαρκίων.*

6) Ep. 73; 74; 75.

sitzen, gab ihm seinen Halt. Bei Apelles dagegen fehlte der Glaube an die Möglichkeit vollkommener Erkenntniß, ja selbst das Verlangen darnach gieng ihm ab. An der immer unruhigen Kritik hatte er kein Gefallen; jeder solle vielmehr bei seinem Glauben bleiben [1]). Den Glauben aber führte er auf den einfachsten Inhalt zurück: Wer seine Hoffnung auf den Gekreuzigten setzt, wird selig werden, wenn er in guten Werken erfunden wird [2]). Man bemerkt, daß er das Gewicht auf die subjektive Seite des Glaubens legte. In anderer Beziehung blieb er ein treuer Schüler Marcions; das Alte Testament erklärte er für mythisch, und von dem Neuen scheint er nur diejenigen Theile anerkannt zu haben, welche sich im Kanon des Marcion fanden. Daneben berief er sich auf Weissagungen der Philumene [3]). Die Frage, ob eine Jungfrau dieses Namens gelebt hat, oder ob sie nur eine fingirte Persönlichkeit ist, der die Aussprüche in den Mund gelegt wurden, läßt sich nicht entscheiden; sie ist auch bedeutungslos.

Ein von der Kirche viel angegriffener Lehrsatz des Gnosticismus war die Scheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Weltschöpfer, dem zweiten Gotte. Apelles gab sie nicht auf; denn wie die anderen Gnostiker war auch er von der Geringschätzung des Irdischen beseelt und wollte es deshalb nicht auf den höchsten Gott zurückführen. Allein er suchte sie der Kirche annehmbar zu machen, indem er den Unterschied zwischen Gott und dem Schöpfer stärker betonte; er verließ den Dualismus und kehrte mit vollem Bewußtsein zur Annahme der Monarchie Gottes zurück [4]). Wie Marcion redete er von dem gerechten Schöpfer; er nannte ihn Herr; aber er war weit entfernt, ihn für göttlichen Wesens zu halten; er bezeichnete ihn als Engel [5]), als Geschöpf des höchsten Gottes [6]). Der letztere wohne

---

1) Euseb. hist. eccl. 5, 13: Aus einem Berichte Rhodons: *Ὁ γέρων Ἀπελλῆς συμμίξας ἡμῖν, πολλὰ μὲν κακῶς λέγων ἠλέγχθη· ὅθεν καὶ ἔφασκε μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον, ἀλλ' ἕκαστον, ὡς πεπίστευκε, διαμένειν. . . Ὤμνυεν ἀληθεύων λέγειν, μὴ ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστιν ἀγέννητος Θεός, τοῦτο δὲ πιστεύειν.*

2) Ibid.

3) Hipp. Philos. 1 c. Euseb. l. c. Orig. c. Cels. 5, 54. Pseudo-Tert. adv. om. haer. 6.

4) Eus. hist. eccl. l. c. Vgl. oben Anm. 1.

5) Hipp. Phil. l. c.: *Τούτους δέ*, die drei niederen Götter, *ἀγγέλους ὀνομάζει.*

6) Pseudo-Tert. l. c.: Hunc (den höchsten Gott) potestates multas an-

in unendlichen, höheren Welten und sei der Schöpfer vieler Mächte und Engel, zu welchen auch der Demiurg gehöre. Dieser habe die Welt nach dem Bilde des oberen Kosmos geschaffen, aber er habe ihr, wie Apelles schön die Vergänglichkeit der Welt kennzeichnete, die Reue beigemischt, weil er die Vollendung jener Welt nicht erreichte [1]). In Bezug auf den Menschen lehrte Apelles die Präexistenz der Seelen. Sie, schon unterschieden als männlich und weiblich, hätten ursprünglich in den überhimmlischen Räumen gelebt [2]). Wie es scheint, wollte er die Seelen als Geschöpfe des höchsten Gottes angesehen haben, auch hierin der Kirchenlehre nähertretend; er mochte sie für Geistwesen erklären, von welchen jener höchste Gott eine große Anzahl geschaffen haben sollte. Aehnlich wie später Origenes verband er die Schöpfung des Leibes mit dem Sündenfalle: Der feurige Engel, der Gott Israels, habe die Seelen durch irdische Speise verlockt, ihre himmlischen Sitze zu verlassen, und er habe sie sodann mit dem sündlichen Leibe umgeben.

Auch in der Christologie suchte Apelles nach einem Mittleren zwischen Marcion und der Kirche. Er verwarf ausdrücklich ebenso den Doketismus wie die menschliche Geburt des Herren. Die Behauptung, welche er aufstellte und auf eine Offenbarung der Philumene zurückführte, war, daß Christus wahrhaftiges, jedoch ungeborenes Fleisch habe. Er erklärte nach der einen Angabe, daß Christus, als er vom höchsten Gott auf die Erde herabstieg, sich selbst einen Körper gebildet habe, indem er ihn aus den Theilen des Wesens des All entnahm [3]). Nur wenig verschieden ist der andere

---

gelosque fecisse, praeterea et aliam virtutem, quam dici dominum dicit, sed angelum ponit.

1) Ib.: Ab hoc vult videri mundum institutum ad imitationem mundi superioris; cui mundo permiscuisse poenitentiam, quia non illum tam perfecte fecisset quam ille superior mundus institutus fuisset. Tert. de carn. Chr. 8.

2) Tert. de anim. 23: Apelles sollicitatas refert animas terrenis escis de supercaelestibus sedibus ab igneo angelo, deo Israelis et nostro, qui exinde illis peccatricem circumfinxerit carnem. C. 36: Quoniam et Apelles ante corpora constituens animas viriles ac muliebres, sicut ab Philumena didicit, utique carnem ut posteriorem ab anima facit accipere sexum. De resur. 5.

3) Hipp. l. c.: *Τὸν Χριστὸν ἐκ τῆς ὑπερθεν δυνάμεως κατεληλυθέναι, τουτέστι τοῦ ἀγαθοῦ, κἀκείνου αὐτὸν εἶναι υἱόν, τοῦτον δὲ οὐκ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι, οὐ δὲ ἄσαρκον εἶναι τὸν φανέντα λέγει, ἀλλ' ἐκ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας μεταλαβόντα μερῶν σῶμα πεποιηκέναι, τουτέστι*

Ausdruck, daß er ihn von den Elementen geliehen habe [1]). Obgleich aber der Leib des Herrn wirkliches Fleisch gewesen sei, so sei er deshalb dem unseren doch nicht gleich, er sei nicht irdisch; von den Gestirnen und Substanzen der oberen Welt habe Christus sich einen siderischen, luftartigen Leib gewebt [2]). Was Apelles hinderte, der Kirchenlehre beizutreten, war seine Verachtung des Menschenleibes; da er in dem Fleisch eine Schöpfung des feurigen Engels sah und es mit der Sünde zusammenhängen ließ, so mußte es ihm Christi unwürdig scheinen. In der Frage Jesu: Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? [3]) wohl auch in dem Worte Pauli (1. Kor. 15, 47): Der erste Mensch ist von der Erde choisch, der zweite vom Himmel, fand er Beweisstellen. Daß man sich einen ungeborenen und doch wirklichen Leib denken könne, bewies er den Katholikern durch die Erinnerung an ihre gleiche Annahme in Bezug auf die Leiber der Engel [4]). In diesem siderischen Leibe habe der Herr auf Erden gelebt. Sein Werk sei Lehre, der Inhalt seiner Lehre die höhere Erkenntniß, daß man den Schöpfer verachten, sein Werk verschmähen und einen Unterschied in der heiligen Schrift machen müsse. Apelles erwähnte ein dem Herrn zugeschriebenes Wort: Werdet tüchtige Geldwechsler; darin fand er die Weisung für die Jünger Jesu, auszuwählen, was nützlich sei [5]). In diesem Leibe sei Jesus von den Juden gekreuzigt worden und gestorben. Ausdrücklich wurde die Wahrheit des Leidens betont. Am dritten Tage sei er auferstanden und habe sein Fleisch wieder angenommen. Als er die Erde verließ, habe er es in seine Elemente aufgelöst, diesen gleichsam wieder zurückgegeben. Er selbst sei als Geist zum guten Vater eingegangen, indem er den Gläubigen den Samen des Lebens durch die Jünger zurückließ [6]). Wer auf ihn hoffe, komme zum Heil; jedoch

θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ, καὶ ἐν τούτῳ τῷ σώματι λαθόντα τὰς κοσμικὰς ἐξουσίας βεβιωκέναι ὃν ἐβίωσε χρόνον ἐν κόσμῳ, er wurde gekreuzigt, erstand aus dem Grabe, erschien den Jüngern, *δείξαντα τοὺς τύπους τῶν ἥλων καὶ τῆς πλευρᾶς, πείθοντα ὅτι αὐτὸς εἴη καὶ οὐ φάντασμα, ἀλλὰ ἔνσαρκος ἦν.* Epiph. haer. 44, 2. Pseudo-Tert. 6. Adv. Marc. 3, 11.

1) Adv. Marc. 3, 11; de car. Chr. 1.

2) Tert. de carn. Chr. 6. Ps. Tert. 6.

3) Marcion scheint diese Frage aus Matth. 12, 48 in den Text seines Evang. aufgenommen zu haben. Vgl. Luk. 8, 20 u. 21. Tert. de car. Chr. 7.

4) Tert. de carn. Chr. 6.

5) Epiph. l. c.

6) Hippol. l. c. Ps. Tert. l. c.

gelte dieses natürlich nur der Seele: die Auferstehung des Fleisches leugnete Apelles wie alle Gnostiker [1]). Betonte er die Nothwendigkeit guter Werke [2]), so stimmt damit überein, daß er selbst wegen seines ascetischen Lebens gerühmt wird [3]).

Das Werk, welches Tertullian gegen ihn schrieb, ist nicht erhalten. Jedoch sieht man aus dem, was er selbst von seinem Inhalte erwähnt, daß es vornehmlich gegen die Schöpfungslehre des Apelles gerichtet war [4]). Behauptete dieser, die Welt sei unvollkommen, ihr Schöpfer jedoch ein Engel des höchsten Gottes und von dem Sohne Gottes inspirirt, so fand Tertullian beides widersprechend. Denn wie sei es möglich anzunehmen, daß der, welcher den Geist, den Willen und die Kraft Christi zu seinen Werken besaß, etwas, das der Rede werth gewesen, schuf? Nach diesen Worten scheint es, daß er den Beweis vornehmlich auf dialektischem Wege führte, jedoch nicht ohne auf die exegetische Begründung des Apelles und seiner Anhänger einzugehen.

Wie diese Schrift verloren gegangen ist, so zwei andere, welche psychologische Fragen behandelten, die eine über den Ursprung der Seele, die andere über ihr Schicksal nach dem Tode. Die erstere war gegen Hermogenes gerichtet [5]). Daß er die Seele der Materie entstammen ließ, wurde oben erwähnt. Diesen Satz bekämpfte Tertullian, wie es scheint, sehr eingehend in seinem verlorenen Werke. Verschiedene Bemerkungen über dasselbe geben ein annäherndes Bild seines Inhalts. Nachdem er früher die eigenthümliche Auslegung, welche Hermogenes von Genes. 1, 1—2 gab, als unmöglich nachgewiesen und die herkömmliche Deutung ausführlich begründet hatte, so that er das Gleiche jetzt mit Bezug auf den 7. Vers des zweiten Kapitels. Entgegen der abweichenden Uebersetzung des Hermogenes

---

1) Tert. de resur. 2. Epiph. haeres. 44, 4.

2) Euseb. Hist. eccl. 5, 13.

3) Ibid.

4) De carn. Chr. 8: Angelum quendam inclytum nominant, qui mundum hunc instituerit et instituto eo poenitentiam admiserit. Et hoc suo loco tractavimus. Nam est nobis adversus illos libellus an qui spiritum et voluntatem et virtutem Christi habuerit ad ea opera, dignum aliquid poenitentia fecerit, cum angelum etiam de figura erraticae ovis interpretentur.

5) De an. 1: De solo censu animae congressus Hermogeni, quatenus et istum ex materiae potius suggestu quam ex dei flatu constitisse praesumpsit, nunc etc.

hielt er an der lateinischen Uebersetzung, wie sie vorlag, und an ihrer gewöhnlichen Deutung fest [1]). Jedoch begnügte er sich nicht mit dem Beweise, daß die Theorie des Hermogenes des Schriftgrundes entbehre, ja der heiligen Schrift widerspreche, sondern er suchte die kirchliche Anschauung von der Seele noch auf einem anderen Wege zu begründen. Die natürlichen Eigenschaften der Seele, deren Vorhandensein er aufzeigte und nachwies, die Unsterblichkeit, Willensfreiheit, Vernünftigkeit, Körperlichkeit, Einfachheit u. dgl. mußten ihm zum Beweise dienen, daß sie eher mit Gott als mit der Materie verwandt sei [2]). Namentlich das Ahnungsvermögen der Seele hob er unter Berufung auf Plato hervor [3]). Für göttlich im vollen Sinne jedoch wollte er sie nicht erklären. Schon deshalb weil er sie als geworden und geboren bezeichnen mußte, schien sie ihm weit unter Gott zu stehen: sei sie göttlich, so doch in niedrigerem Sinne als er, Hauch nicht Geist, sie sei deshalb auch geringer an Glück, und wenn unsterblich, so andererseits leidensfähig, weil geboren, und deshalb von Anfang an der Abweichung fähig und zum Vergessen geneigt [4]).

Weniger als von dieser Schrift wissen wir von der anderen, welche eben genannt wurde. „Von dem Paradiese" war sie betitelt. Tertullian äußert über sie, daß er in ihr nachweise, daß jede Seele bis zum Tage des Herrn in der Unterwelt aufbewahrt werde [5]). Der Inhalt des Buches wird sich jedoch nicht auf diesen Nachweis beschränkt haben; denn es scheint ziemlich umfangreich angelegt gewesen zu sein. Jede hieher gehörige Frage sei in ihm berührt, bemerkte er ein anderes Mal [6]). Mit dem Namen Paradies verband er die Vorstellung eines Ortes von göttlicher Lieblichkeit, bestimmt

1) Ibid. c. 3: Muniti et illic divinae determinationis inobscurabili regula: Et flavit, inquit, deus flatum vitae in faciem hominis, et factus est homo in animam vivam. Vgl. c. 11.

2) Ib. c. 22: Cetera animae naturalia jam a nobis audiit Hermogenes cum ipsorum defensione et probatione, per quae dei potius quam materiae propinqua cognoscitur.

3) Ib. c. 24: Multa item documenta, teste ipso Platone, divinationem animae probaverunt, quae proposuimus jam Hermogeni.

4) Ibid. Animam longe infra deum expendimus, quod natam eam agnoscimus etc. Satis de isto cum Hermogene.

5) Ibid. c. 55: Habes etiam de paradiso a nobis libellum, quo constituimus omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini.

6) Adv. Marc. 5, 12: De paradiso suus stilus est ad omnem quam patitur quaestionem.

zur Aufnahme der Geister der Heiligen, und durch die Feuerzone von dieser Erde vollkommen abgeschieden [1]). Die Meinung, daß in Folge der Auferstehung des Herrn die Frommen des Alten Bundes, Propheten und Patriarchen, von der Unterwelt in das Paradies übergegangen seien, verwarf er; nur die Seelen der Märtyrer kämen dorthin. Er schloß es daraus, daß Johannes nur diese im himmlischen Heiligthume erblickte. Ein Gesicht der Perpetua, welche am Tage ihrer Hinrichtung das Paradies, in demselben aber nur ihre Mitgefangenen schaute, bestätigte seine Annahme [2]). Man kann hienach vermuthen, was den übrigen Inhalt dieses Buches bildete.

Noch eine vierte gleichfalls verlorene Schrift mag hier angeführt werden: die über das Fatum. Tertullian selbst erwähnt sie einmal. Dem Glauben an das Fatum stellt er den an das Wirken Gottes und des Satans gegenüber. Denn die Christen sahen persönliche Kräfte walten, wo die Heiden von den unpersönlichen der Nothwendigkeit und des Fatums sprachen [3]). Es scheint dies Werk also eine Streitschrift gegen heidnische Anschauungen gewesen zu sein. Tertullian unterbrach damit den Kampf gegen die Gnostiker nicht; denn jene Vorstellungen zeigten sich auch in dem Unterschiede wirksam, welchen der Gnosticismus zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern machte. Er dehnte nur das Gebiet aus, das er in Betracht zog. Dasselbe that er in seinem großen Werke über die Seele. Wir gehen zu dessen Betrachtung über.

Manchfach und vielseitig hatte sich Tertullian mit den die Seele des Menschen betreffenden Fragen beschäftigt. Wie nahe mußte es ihm liegen, seine Anschauungen zusammenzufassen und zusammenhängend darzustellen. Er that es in der genannten Schrift, welche zu seinen bedeutendsten Leistungen gehört. Mit umfassender Belesenheit gieng er an das Werk; es war ihm nicht genug, die gnostische Psychologie zu beleuchten, und die mehr oder weniger bekannten Meinungen der Philosophen wiederzugeben und zu beurtheilen; er gieng auch auf die medizinische Literatur ein. Nicht wenige Namen

1) Apol. 47.

2) De anim. 55. Vgl. Pass. Perp. et Fel. c. 11; hienach handelte es sich übrigens um ein Gesicht des Saturus.

3) De an. 20: Super haec si et alia quae praesunt potestates. Enimvero praesunt; secundum nos quidem deus dominus et diabolus aemulus, secundum communem autem opinionem providentiae fatum et necessitas et fortunae arbitrii libertas. Nam haec et philosophi distinguunt et nos secundum fidem disserenda suo jam vovimus titulo.

ärztlicher Schriftsteller begegnen in diesem Buche [1]), die älterer wie des Hippokrates, aber auch die jüngerer wie des Hicesius und des Soranus. Vornehmlich der letztere ist wiederholt angeführt. Es ist nicht unmöglich, daß er Tertullians Gewährsmann für die Lehren der Naturforscher war. Denn er rühmt ihn nicht nur als einen gelehrten Vertreter der methodischen Medizin [2]), sondern er erwähnt auch [3]), daß er ein Werk in vier Büchern über die Seele geschrieben habe, dessen Vollständigkeit er lobend anerkennt. Aus seinen Notizen ergibt sich, daß die Philosophie und die Naturwissenschaft in ihrem Urtheil über die Seele weit auseinander giengen [4]). Die Anhänger der letzteren gehörten fast durchweg der materialistischen Richtung an [5]); deshalb widersprachen sie den idealistischen Systemen wie dem platonischen. Ihre Erkenntniß entnahmen sie der Beobachtung und dem Experimente [6]); damit traten sie dem Dogmatismus der Stoa entgegen. Bald zustimmend, bald bestreitend nahm Tertullian auf sie Rücksicht.

In Anlage wie Ausführung offenbart sein Werk das Bestreben, alle einschlägigen Fragen zu berühren; er übergieng keinen Punkt, von dem er glaubte, daß er zur Aufhellung der Sachlage dienen werde. Den Stoff vertheilte er nach vier Gesichtspunkten: Im ersten

---

1) Soranus c. 6; 8; 15; 25; 44. Herophilus c. 10; 15; 25. Andreas c. 15. Asclepiades c. 15; 25; 38. Erasistratus c. 15; 25. Diocles c. 15. Hippocrates c. 15; 25. Hicesius c. 25.

2) De anim. 6: Soranus methodicae medicinae instructissimus auctor.

3) Ibid. Soranus plenissime super anima commentatus quatuor voluminibus, et cum omnibus philosophorum sententiis expertus, corporalem animae substantiam vindicat.

4) Ib. c. 2: Sed et medicinam inspexi, sororem, ut ajunt, philosophiae, sibi quoque hoc negotium vindicantem, ut ad quam magis animae ratio pertinere videatur per corporis curam. Unde et plurimum sorori refragatur, quod animam quasi coram in domicilio suo tractando magis norit. Sed viderit utriusque praestantiae ambitio. Habuit et philosophia libertatem ingenii et medicina necessitatem artificii ad extendendos de anima retractatus.

5) Vgl. über Soranus oben Anm. 3.

6) Vgl. z. B. c. 10: Herophilus ille medicus aut lanius, qui sexcentos exsecuit, ut naturam scrutaretur, qui hominem odit, ut nosset, nescio an omnia interna ejus liquido explorarit, ipsa morte mutante quae vixerant, et morte non simplici, sed ipsa inter artificia exsectionis errante. Vgl. c. 15.

Abschnitt untersucht er die Beschaffenheit der Seele; im zweiten stellt er eine Theorie der Entstehung der einzelnen Seele auf; im dritten bespricht er ihr Verhältniß zum Bösen; seinen Abschluß findet das Ganze in der Darstellung des Schicksals der Seele nach dem Tode. Die Sprache ist ruhig und gehalten.

Blickt man auf die Resultate dieser Untersuchungen, so sind sie an das, was heute für wahr gilt, gehalten manchmal seltsam genug. Man kann sich nicht wundern, das Urtheil zu vernehmen, daß dies Werk nicht wenig Unerquickliches enthalte[1]). Seine große Bedeutung läßt sich gleichwohl nicht verkennen. Denn nicht die Resultate allein verleihen einem wissenschaftlichen Werke seinen Werth, sondern ebenso oder noch mehr der Anstoß zu weiterer Forschung und weiterer Erkenntniß, den es gibt. Wer auf eine neue Bahn hinweist, thut der Wissenschaft einen Dienst, auch wenn alles, was er sagt, falsch sein sollte. Durch Tertullians Werk ist dies geschehen; es eröffnete den Christen den Weg zur Naturwissenschaft.

Wir überblicken seinen Inhalt[2]).

Wenn Tertullian, mit dieser Bemerkung hebt er an, über die Seele schreibt, so scheint er von einer vornehmlich philosophischen Frage zu handeln und daher viel Streit wider die Philosophen führen zu müssen. War doch selbst im Kerker des Sokrates die Seele der Gegenstand der Unterredung. Allein billig muß man an dem, was er in solcher Lage sprach, zweifeln; denn seine Behauptungen hatten ihre Wurzel nicht in der erkannten Wahrheit, sondern waren durch beabsichtigten Gleichmuth gegen den Tod, dem er entgegen gieng, veranlaßt. Er kannte die Wahrheit nicht; denn er war ohne Gott, ohne Christus, ohne den heiligen Geist, weil ohne Glauben. Denkt man an sein Dämonion, so sieht man, von welchem Geiste er getrieben wurde; denn daß die Dämonen verderbliche und irreführende Geister sind, ist von den Christen erwiesen. Sokrates soll der weiseste Mann gewesen sein; wie viel besser ist die christliche Weisheit, welche aus der Schule Gottes stammt. Mit Anspielung auf die Anklage und den Tod des Sokrates spricht Tertullian aus, was die christ-

1) Neander a. a. O. S. 359.

2) Daß die Schrift de anim. nach dem Jahre 203 geschrieben wurde, ergibt sich aus dem Bezuge auf das Martyrium der Perpetua. Nach c. 1 gieng ihr die Schrift de cens. an., nach c. 55 die de parad., nach c. 20 die de fat, nach c. 21 die gegen Marcion voraus, und nach c. 2, 17, 45 folgte auf sie die Schrift über die Auferstehung und also auch die unmittelbar vor der letzteren geschriebene über das Fleisch Christi.

liche Weisheit leistet und was ihr in der Welt widerfährt: Sie leugnet frei die falschen Götter und stürzt sie, sie führt die Jugend zu allem, was ehrenhaft ist, und trägt deshalb den Haß der ganzen Welt, der sich in der Grausamkeit der Verfolgungen offenbart. Wenn sie das Wesen der Seele untersucht, so läßt sie sich von Gott belehren, der als ihr Schöpfer allein im Stande ist, zu verleihen, daß man sie erkenne (c. 1). Doch ist nicht zu leugnen, daß die Lehren der Philosophen manchmal mit den christlichen übereinstimmen. Der Grund dieser Erscheinung liegt entweder in einem glücklichen Zufall, wie wohl ein Schiff im Sturm zufällig zum Hafen gelangt, und wie man auch im Dunkeln zufällig den Ausgang finden kann, oder er liegt in dem natürlichen Bewußtsein, mit welchem Gott die Seele ausstattete. Aber wie ist die Philosophie mit ihm verfahren! Sie hat es verderbt durch eine falsche Methode des Erkennens, welche wieder durch den falschen Zweck der Philosophen veranlaßt war; dieser war der Ruhm, jene die unbegrenzte Willkühr der Kombination. Auch aus heiligen Schriften meinen die Philosophen geschöpft zu haben; allein es sind falsche und untergeschobene oder von den Christen als apokryphisch verworfene Schriften. Erlangten sie hier oder dort Kenntniß der echten heiligen Schriften, so entnahmen sie dennoch die Wahrheit nicht aus ihnen; denn sie entstellten ihren Inhalt, indem sie ihn entweder durch Fremdes stützten oder zu Fremdem gebrauchten. Daher ist die Aufgabe eines christlichen Schriftstellers vielfach Kritik: er muß gemeinsame Aussagen von den Gründen der Philosophen befreien und gemeinsame Gründe von ihren Aussagen abscheiden, überhaupt überall da die Untersuchung zur heiligen Schrift zurückführen, wo es nicht angeht, etwas einfach anzunehmen. Eine weite Aufgabe bietet die Lehre von der Seele. Denn nicht nur ist der philosophische Stoff, welcher beachtet sein will, ungeheuer, sondern auch die Medizin, die Schwester der Philosophie, fordert gehört zu werden. Wie unsicher ist, was hier und dort gelehrt wird! Doch ein Christ hat zur Erkenntniß wenig nöthig: nur die Offenbarung. In ihr ist alles enthalten; denn Gott lehrt in ihr (c. 2).

Den Streit mit der Philosophie macht die Häresis nöthig, ihre Tochter. Denn von den Philosophen haben die Häretiker ihre manchfachen Aussagen über die Seele entnommen. Mit dem Dunste der Philosophie verfinsterte die Irrlehre die klare Luft der Wahrheit. Die Christen müssen die Luft wieder reinigen, indem sie die Gründe der Philosophen widerlegen, und was Lehre des Herrn ist, darstellen.

Dies ist von Tertullian in Bezug auf den Ursprung der Seele dem Hermogenes gegenüber bereits geleistet. Nun soll es auch in Bezug auf die übrigen die Seele berührenden Fragen geschehen (c. 3).

Dies die Einleitung. Sie ist wohl abgerundet; Tertullian gibt zu erkennen, was ihn veranlaßte in einer dem Anscheine nach nur philosophischen Frage das Wort zu ergreifen: er spricht nicht, um zu sprechen, sondern er hat einen praktischen Zweck. Er legt dar, warum er hoffen kann, in einer Sache, über welche bisher ziellos gestritten wurde, zu einer gewissen Erkenntniß zu kommen: er besitzt eine neue, sichere Erkenntnißquelle, die Offenbarung. Dagegen fehlte der bisherigen Wissenschaft das rechte Ziel und das rechte Mittel der Erkenntniß.

Die Abhandlung selbst beginnt er mit der Behauptung, daß die Seele geboren oder geschaffen sei, welche Ausdrücke ihm hier als gleichbedeutend gelten. Dieser Satz ist ein Folgesatz aus dem, was wider Hermogenes über den Ursprung der Seele nachgewiesen ist. Er tritt der platonischen Lehre, daß die Seele ungeschaffen sei, entgegen (c. 4).

Von dieser ersten Näherbestimmung der Seele eilt Tertullian weiter zu einer zweiten, bei welcher er länger verweilt: Die Seele ist körperlich. Er nennt die Gegner wie die Vertreter dieser Meinung unter den Philosophen, unter letzteren vornehmlich die Stoiker. Die Beweise des Zeno, Kleanthes und Chrysippus führt er so an, daß man sieht, er macht sie zu seinen eigenen, war doch auch die Behauptung der Stoiker, daß die Seele Geist sei, mit der Seinen, sie sei Hauch, nahe verwandt (c. 5). Den Einwänden der Platoniker will er mehr Feinheit als Wahrheit zugestehen. Er selbst unternimmt es, sie zu widerlegen. Vier Einwände zählt er auf: Sie behaupteten, 1) jeder Körper sei entweder beseelt oder unbeseelt; wenn letzteres, so werde er von außen, wenn ersteres, so von innen bewegt. Die Seele aber werde weder von außen, noch von innen bewegt, sie sei also kein Körper. Er tritt dem mit dem Satze entgegen, man könne die Unterscheidung zwischen beseelten und unbeseelten Körpern auf die Seele nicht anwenden, da sie selbst den Körper zum beseelten mache. Behaupte man aber, es sei den Körpern eigenthümlich, von außen bewegt zu werden, so gelte dies ja auch von der Seele, z. B. wenn sie weissagt. Und wenn schon von einem anderen bewegt werden die Körperlichkeit beweise, um wie viel mehr etwas anderes bewegen. Die Platoniker erinnerten 2) an die Verschiedenheit der Wahrnehmung des Körperlichen und Geistigen; Körperliches werde

durch die Sinne wahrgenommen, Unkörperliches durch den Verstand. Daher müsse die Seele unkörperlich sein; denn man erkenne ihre Eigenschaften durch den Verstand. Tertullian widerspricht auch hier; denn er meint beweisen zu können, daß auch Unkörperliches, der Schall, die Farben u. dgl., von den Sinnen wahrgenommen werde. Warum sollte dann nicht auch Körperliches, die Seele, durch den Verstand wahrgenommen werden? Sie stellten 3) den Satz auf, daß alles Körperliche durch Körperliches, das Unkörperliche dagegen durch Unkörperliches genährt werde; die Nahrung der Seele sei die Weisheit. Hiegegen beruft sich Tertullian auf Soranus, der die Nothwendigkeit materieller Speise für die Seele nachgewiesen habe. Er selbst erinnert an die Ungebildeten, welche lebendige Seelen haben, ohne Weisheit zu besitzen. Nicht die Substanz, sondern die Bildung der Seele werde durch das Wissen gemehrt. Der vierte Einwand der Platoniker war, es könnten nicht zwei Körper in einem Raume sich befinden. Er widerlegt ihn rasch, aber nicht glücklich durch die Erinnerung an schwangere Frauen (c. 6). Für die Christen, damit schließt er seinen Beweis, ist die Widerlegung der philosophischen Gründe gegen die Körperlichkeit der Seele unnöthig; denn für sie ist die Frage durch die Geschichte vom reichen Mann und armen Lazarus entschieden, die man nicht für ein Gleichniß halten darf, die jedoch beweisend ist, selbst wenn man sie als Gleichniß ansehen wollte. Aus ihr ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß die Seele etwas Reales ist: sie wäre nichts, ohne Gefühl und ohne Empfindung, wenn sie kein Körper wäre. Gibt es aber jenseits Erquickung und Qual, so ist die Seele ein Körper. Denn wie jeder Körper die Fähigkeit Einwirkungen zu erfahren hat, so ist alles, was diese Fähigkeit besitzt, körperlich (c. 7).

Dies der Beweis für die Körperlichkeit der Seele. Die nächste Frage, welche sich erhob, war die: Was für ein Körper ist sie? Zu ihrer Beantwortung bemerkt Tertullian: Es ist thöricht, die Seele deshalb von dem Begriffe Körper auszuschließen, weil sie den übrigen Körpern nicht gleich ist. Die Herrlichkeit des Schöpfers offenbart sich ja eben darin, daß er innerhalb der gleichen Gattung verschiedenartige Werke schuf. Stehen sich Körperliches und Unkörperliches gegenüber, so gibt es doch auch zwischen den Körpern selbst Unterschiede; dadurch werden nur die Arten der Körper vermehrt, nicht hat man ein neues Geschlecht anzunehmen. Die einen Körper sind sichtbar, andere unsichtbar, die einen leicht, andere schwer. Aber diese Verschiedenheit ist nicht einmal immer im Wesen der Dinge begründet,

sondern oft nur in der Auffassung. So ist die Seele für das Fleisch unsichtbar, für den Geist jedoch sichtbar (c. 8). Ist sie demnach ein Körper eigener Art, so folgt, daß sie die Eigenschaften der Körper, aber in besonderer Art haben muß, oder daß, wenn gewisse ihr fehlen, eben dies zu ihrer Eigenthümlichkeit gehört. Die Eigenschaften, welche auch sie besitzt, weil sie den Begriff Körper bilden, sind Gestalt, Begrenzung und dreifache Ausdehnung. Plato bestritt, daß die Seele die erstgenannte Eigenschaft habe, weil jede Gestalt zusammengesetzt und deshalb vergänglich, die Seele aber unsterblich sei. Dem gegenüber zieht sich Tertullian darauf zurück, daß seine Behauptung nur eine nothwendige Folge aus der Annahme der Körperlichkeit der Seele sei. Er beweist sie nicht durch eine Widerlegung Platos oder durch einen Vernunftgrund, sondern durch den Bericht des Gesichtes einer montanistischen Prophetin. Sie wollte die Seele in zarter, lichter, luftartiger, jedoch greifbarer Menschengestalt gesehen haben. Ihm scheint diese Beschreibung der Seele, auch abgesehen von ihrer prophetischen Begründung, sehr wahrscheinlich: Denn welche Farbe paßte besser für sie, als die der Luft, welche Gestalt könnte sie haben als die menschliche? Der Apostel nennt sie ja den inneren Menschen[1]), und dieser Anschauung entspricht, was von der Seele des reichen Mannes[2]) und von den Seelen der Märtyrer im himmlischen Heiligthume[3]) berichtet wird (c. 9).

Zu den Bestimmungen, daß die Seele geworden und körperlich sei, tritt die weitere: Sie ist einfach ihrer Substanz nach. Hier stimmt Tertullian Plato zu, hat sich aber mit Gegnern, namentlich aus der Zahl der Naturforscher, auseinanderzusetzen, welche einen substantiellen Unterschied zwischen Seele und Geist behaupteten. Das Leben, welches von der Seele herkomme, erklärten sie für verschieden von dem Athmen, das von dem Geiste geschehe[4]). Sie sagten, nicht allen lebenden Wesen komme das Athmen und demnach der Geist zu; den kleinen Thierchen fehlten die Lungen, also auch der Athem. Heftig polemisirt Tertullian gegen sie: er beruft sich auf unsere mangelhafte Kenntniß solcher kleinen Geschöpfe, will die Nothwendigkeit der Lunge zum Athmen nicht zugeben, indem er den Begriff

1) 2. Kor. 12, 2 ff.
2) Luk. 16, 23 ff.
3) Apok. 6, 9.
4) Quasi aliud sit vivere, quod venit ab anima, aliud spirare, quod fiat a spiritu.

Athmen allgemeiner faßt; er sucht die Identität von Leben und Athmen nachzuweisen. Beides, behauptet er, kommt der Seele zu. Wären Seele und Geist zwei verschiedene Substanzen, so könnte man sie geschieden denken; da dies nicht möglich ist, so sind sie nicht zwei, sondern eines: die Seele ist Geist, wie der Tag Licht ist (c. 10). Doch Tertullian muß, was er sagt, einschränken: Die Seele ist nicht Geist im eigentlichen Sinne, sondern deshalb, weil sie athmet. Der Name stammt von ihrer Thätigkeit, nicht von ihrer Substanz. Denn ihrem Wesen nach ist sie Hauch (flatus). Zu dieser Einschränkung nöthigte ihn sein Werk gegen Hermogenes: denn dort hatte er geleugnet, daß die Seele Geist (spiritus) im Sinne des Hermogenes sei. Die Gnostiker dagegen unterschieden Geist und Seele, indem sie den Pneumatikern den Samen des Geistes von der Sophia mitgetheilt sein ließen. Wider sie sagt er: Sie widersprechen der heiligen Schrift, welche nicht anders weiß, als daß Gott dem Menschen seinen lebendigen Odem einhauchte und ihn so zu einer lebendigen Seele machte. Geist im eigentlichen Sinne, als von der Seele unterschieden, kommt von außen an den Menschen heran: Gott verleiht seinen Geist denen, welche die Werke des Fleisches tödten [1]), er gibt den Geist als Geist der Weissagung, oder der Satan gibt seinen Geist als den des Verderbens (c. 11).

Die Seele ist ferner vernünftig. Denn die Vernunft (animus, mens, νοῦς) ist ebensowenig als der Geist eine von der Seele verschiedene Substanz, sondern sie ist eine angeborene und eigenthümliche Gabe der Seele, durch welche sie handelt, denkt und sich in sich selbst bewegt. Diese Behauptung stellt Tertullian auf im Gegensatz zu dem Valentinianischen Aeon νοῦς, wie zu der Lehre des Anaxagoras, daß der νοῦς das weltbildende Prinzip sei, und zu der Psychologie des Aristoteles, der die Vernunft als das Göttliche im Menschen von der Seele schied. Letzterer Anschauung hält Tertullian entgegen: Wenn man beide als verschieden der Substanz nach faßt, so ist man genöthigt, diese oder jene als völlig ruhend anzusehen; beide sind also dasselbe. Die Vernunft ist mit der Seele verbunden als eine Thätigkeit der Substanz. Daß die Seele die Substanz ist, ergibt sich schon daraus, daß sowohl der gewöhnliche Sprachgebrauch als auch die heilige Schrift die Bezeichnung Seele für den ganzen Menschen kennt (c. 12—13).

Sie ist ferner nicht zusammengesetzt und nicht theilbar; denn

1) Nach Jes. 52, 5, welche Stelle allegorisch gedeutet wird u. 1 Cor. 15, 46.

wäre sie es, so könnte sie nicht unsterblich sein. Philosophen wie Aerzte haben sie in verschiedene Theile zerlegt; aber Aristoteles urtheilte mit Recht, daß, was sie Theile nennen, vielmehr Kräfte und Wirkungen der Seele seien, nicht Glieder der seelischen Substanz sondern Vermögen derselben. Der Einheit der Seele widerspricht dies nicht, da ja selbst die vielen Glieder den einen Leib bilden. Die Seele ist Eine wie der Hauch, der die verschiedenen Röhren der Syrinx ertönen läßt. Die Untersuchung der einzelnen Fähigkeiten achtet Tertullian als Sache der Aerzte und Philosophen; er will sich mit Wenigem begnügen (c. 14). Ueber die Frage sieht er sich zunächst veranlaßt, eine Meinung abzugeben, ob es einen beherrschenden Mittelpunkt des vitalen und intellektuellen Seelenlebens, ein *ἡγεμονικόν* gebe. Einzelne Aerzte und Philosophen leugneten es auf Grund von Beobachtungen, die sie über das Fortleben der Thiere nach Zerstörung der wichtigsten, für Sitze der Seele gehaltenen Organe gemacht hatten. Die Mehrzahl derselben jedoch und besonders alle Christen waren für die Annahme eines *ἡγεμονικόν*. Letztere verlegten seinen Sitz nach den übereinstimmenden Aussagen der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments in das Herz, darin mit einzelnen Heiden übereinstimmend (c. 15). Sodann untersucht Tertullian, welches Recht die platonische Zerlegung der Seele in das Vernünftige und Unvernünftige habe. Er stimmt ihr bei; aber er verändert ihren Sinn: In der Seele, wie sie gegenwärtig ist, liegt Vernünftiges und Unvernünftiges. So war es aber nicht von Anfang an. Alles, was zur Natur der Seele gehört, ist als von Gott geschaffen vernünftig; das Unvernünftige ist später durch die Sünde hinzugekommen und mit der Seele verwachsen, gleich als wäre es natürlich; es stammt nicht von Gott, sondern vom Satan. Zum Unvernünftigen rechnete Plato den Muth und die Begierde, das *θυμικόν* und das *ἐπιθυμητικόν*. Tertullian kann dem nicht zustimmen; er hält beide nicht an und für sich für vernunftlos; denn sie finden sich bei Jesus, und sollen sich auch bei den Christen finden (1. Tim. 3, 1 und Gal. 5, 12). Auf das Ziel kommt es an; es gibt ein vernünftiges Zürnen und ein vernünftiges Begehren: das Zürnen gegen das Schlechte und das Begehren nach dem Guten (c. 16). Ferner zieht Tertullian die Frage nach der Wahrheit der Sinneswahrnehmung hieher. Die neuere Akademie, auch Plato im Timäus bestritten sie; die Epikureer gaben sie zwar zu, leugneten jedoch die Täuschung der Menschen nicht, sondern erklärten sie daraus, daß die Seele auf Grund der Wahrnehmung falsche Urtheile fälle. Ihnen

gegenüber bemerkt Tertullian, daß man das Urtheil der Seele von der Wahrnehmung der Sinne nicht trennen könne; es sei nur die Aussage des Wahrgenommenen. Die Skeptiker widerlegt er treffend durch den Hinweis darauf, daß keine Sinnentäuschung unveranlaßt ist, daß also der Vorwurf der Täuschung die Sinne nicht trifft. Aber auch jene Ursachen dürfe man nicht tadeln; denn auch sie wirkten vernünftig, weil gesetzmäßig. Daß sich die Sinne von ihnen bestimmen lassen, beweise ihre Zuverlässigkeit. Daran müsse man festhalten. Wer die Wahrheit der Sinneswahrnehmung leugne, zweifle an Gottes Vorsehung; denn von ihr hänge alle Erkenntniß, ja alle Thätigkeit auf Erden ab. Plato habe die Unmöglichkeit der auf sie gegründeten Erkenntniß behaupten können; ein Christ dürfe das nicht, weil er dadurch die Wahrheit des Lebens Jesu in Zweifel ziehen würde. Wenn ihn auch Marcion zu einem Phantasma mache, so bezeugten doch die Apostel seine Wirklichkeit auf Grund ihrer Wahrnehmung (c. 17). Endlich untersucht Tertullian noch die Möglichkeit unmittelbarer Erkenntniß. Plato trennte Erkenntniß und Sinneswahrnehmung; denn diese gebe nur ein trübes und unsicheres Wissen. Das wahre Wissen fließe aus der rein innerlichen Thätigkeit der Seele, welche eine Vermittelung des Körpers nicht bedürfe und deshalb einer Störung durch die Sinne nicht ausgesetzt sei. Sein Objekt sei das wahrhaft Seiende, die Ideen. In den Gnostikern sieht Tertullian seine Nachfolger. Er denkt an ihre Lehre von der Erkenntniß des Unsichtbaren durch den Samen der himmlischen Weisheit. Sie meinten ihre Anschauung in der heiligen Schrift, z. B. in dem Gleichniß von den zehn Jungfrauen ausgesprochen zu finden; denn mit den thörichten seien die Sinne, mit den klugen sei die Erkenntniß gemeint. Dem gegenüber leugnet Tertullian die wesentliche Verschiedenheit der Erkenntniß und der Sinneswahrnehmung; er behauptet: Beide sind Seelenthätigkeiten, verschieden nach ihren Objekten; das Werkzeug zur Wahrnehmung des Körperlichen sind die Sinne, zu der des Unkörperlichen die Vernunft; beide kommen der Seele zu; ja sie können nie völlig geschieden werden: das Wahrgenommene wird erkannt, das Erkannte vorgestellt; die Vernunft ist sinnlich, die Seele erkennend. Wie untrennbar verbunden sie sind, beweist der Wahnsinn; denn der wahnsinnigen Seele fehlt das Denkvermögen nicht, sondern es leidet mit ihr; und der Tod; denn die Vernunft flieht mit der Seele. Man kann die Vernunft für höher achten als die Sinne; jedoch nicht um ihrer selbst willen, sondern weil der Gegenstand der vernünftigen Erkenntniß,

das Geistige, über den der sinnlichen Wahrnehmung, das Körperliche, erhaben ist. Sie selbst ist nicht vorzüglicher, bedarf sie doch der allein durch die Sinne möglichen Vorstellungen zur Erkenntniß der Wahrheit (c. 18). Es gab solche, welche behaupteten, die Seele sei in der ersten Kindheit ohne Erkenntnißvermögen, weil unvernünftig. Mit dem Pflanzenleben verglichen sie das bloß seelische Kindesleben. Tertullian ergreift das Bild und zeigt, daß den Pflanzen von Anfang an nichts zu ihrem Wesen Gehöriges fehlt, und daß sie sofort das ihrer Natur Gemäße und Widersprechende suchen oder fliehen. So wird auch der Mensch mit allen ihm eigenthümlichen Kräften geboren: das Kind nimmt wahr und erkennt; Tertullian sucht die frühesten Aeußerungen von Neigung und Abneigung, von Unterscheidung u. dgl., die sich im Kindesleben finden, um die Spuren der Erkenntniß darin nachzuweisen (c. 19).

Noch zwei Bestimmungen der Seele führt er an: erstens, daß alle natürlichen Kräfte der Seele als zu ihrem Wesen gehörig von Anfang an ihr innewohnen, mit ihr erscheinen und sich entwickeln, und sodann daß die Seele in moralischer Beziehung veränderlich ist. Für die erstere zieht er einen Ausspruch des Seneka herbei, der seinen Sinn vollständig trifft. Es geht mit der Seele wie mit den Pflanzen. Der gleiche Same bringt verschiedene Frucht je nach dem Wetter; so wird die ihrer Natur nach gleiche Seele verschieden durch die äußeren Umstände, welche ihre Entwickelung bedingen, sie hemmen oder fördern. Man hat deshalb nicht von verschiedenen Arten der Natur zu sprechen, sondern die eine Substanz hat ein verschiedenes Schicksal (c. 20). Hiedurch ist die valentinianische Dreitheilung der Menschheit ausgeschlossen. Wäre sie richtig, so müßte in dem Stammvater der Menschheit das geistige, psychische und hylische Element vereinigt gewesen sein. Jedoch besaß er weder das Erste noch das Letzte, sondern nur die einfache Seele.

Die zweite Bestimmung ist gegen die Gnostiker gerichtet, welche die Unveränderlichkeit der Seele behaupteten. Aber damit setzen sie sich mit der heiligen Schrift, mit Stellen wie Matth. 3, 9, Ephes. 5, 8 u. dgl., in Widerspruch. Die göttliche Gnade wandelt die Menschen um. Dies ist möglich wegen der dem Menschen eigenthümlichen Willensfreiheit. Kommt die Unveränderlichkeit überhaupt nur Gott als dem Ungeborenen zu, so liegt auch hierin ein Beweis, daß die Seele veränderlich ist (c. 21).

Sieben Prädikate der Seele hat Tertullian bisher aufgezählt: daß sie geworden (c. 4), körperlich (c. 5—9), einfach (c. 10—11),

vernünftig (c. 12—13), nicht zusammengesetzt (c. 14—19), aus dem gleichen Ursprung sich verschieden entwickelnd (c. 20), und daß sie veränderlich ist (c. 21). Zur Vollständigkeit fehlen ihm noch etliche, welche er jedoch nicht entwickelt, sondern unter Verweisung auf seine Schrift vom Ursprung der Seele nur nennt: die Willensfreiheit, die Herrschaft und das Ahnungsvermögen. Er schließt diesen ersten Theil seiner Schrift mit einer Aufzählung der sämmtlichen Aussagen, welche er über das Wesen der Seele abgegeben hat (c. 22).

Im zweiten Theile beschäftigt ihn die Frage nach der Entstehung der einzelnen Seelen.

Viele Gnostiker behaupteten ein Herabkommen der Seelen vom Himmel in die irdischen Leiber. Tetullian nennt Saturninus, ohne daß man jedoch aus seiner Angabe ersehen kann, daß jener wirklich die einzelne Seele vom höchsten Vater gegeben sein ließ, ferner Karpokrates und Apelles, welche eine Präexistenz der Seele annahmen, und Valentinus, welcher wegen seiner Lehre von dem Samen der himmlischen Weisheit hieher gehörte. Diese gnostischen Anschauungen führt er auf die platonische Lehre von der Präexistenz der Seelen zurück, welche Plato durch seine Behauptung, daß die Seele, was sie oben gesehen habe, vergesse, und sich nach und nach wieder daran erinnere, glaublich zu machen suche (c. 23). Hiegegen wendet sich Tertullians Bestreitung: Diese Annahme widerspricht Plato's Voraussetzungen in doppelter Hinsicht. Denn ist die Seele ungeboren, unsterblich ꝛc., so ist sie Gott gleich und kann also unmöglich vergessen, und könnte sie es auch, so kann sie noch weniger sich des Vergessenen wieder erinnern. Wenn die Kenntniß der Ideen natürlich ist, so ist das Vergessen derselben unmöglich; das Natürliche wird nie vergessen, wie die Erfahrung bei Thieren und Menschen zeigt. Es gibt keinen Grund, der das Vergessen der Ideen denkbar machen könnte: nicht die Zeit; denn weil die Seele ungeboren ist, so hat die Zeit über sie, die ewige, keine Gewalt; auch läßt sich keine Zeit denken, in welcher das Vergessen eingetreten sein sollte; nicht der Leib; denn wie sollte, was geboren ist, das Ungeborene beeinflussen? Und der Leib verhindert ja weder die Weissagung noch das Wiedererinnern. Ferner müßte man erwarten, daß die Wiedererinnerung bei den Kindern am stärksten, bei allen Seelen gleich sei. Statt dessen aber soll es sich nur bei den Philosophen finden, und thatsächlich ist Plato der Einzige, der etwas von ihm weiß. Fällt aber die Begründung Plato's, so auch die von ihm aufgestellte und von jenen Gnostikern angenommene Behauptung der Präexistenz der Seelen (c. 24).

Die Seele entsteht also mit dem Menschen. Die Frage, welche sich unmittelbar hieran anschließt, ist, ob sie erst bei der Geburt sich mit dem Leibe verbindet, oder zugleich mit ihm empfangen wird. Das Erstere ist die Behauptung der Stoiker und des Hicesius. Tertullian führt gegen sie die Wahrnehmungen der Mütter, wie der Aerzte an, welche ein Leben des Kindes schon vor der Geburt kennen (c. 25); für die Christen liege der Beweis in Stellen wie Genes. 25, 22 f. Luk. 1, 41. Jerem. 1, 5. (c. 26). Es fragt sich ferner, ob der Mensch nach Leib und Seele zugleich empfangen wird oder nicht. Tertullian antwortet, daß es in einem Akte geschehe, und führt hiefür drei Beweise an. Den ersten nimmt er in eigenthümlicher Weise von der Analogie des Sterbens: ist der Tod Scheidung von Leib und Seele, so sein Gegentheil Verbindung von beiden. Auf den Vorgang der Zeugung verweist er sodann, doch nicht ohne die Bemerkung, daß man das Natürliche verehren, nicht sich seiner schämen solle. Endlich zeigt er, daß seiner Annahme die Geschichte der Schöpfung entspricht: Die Erde ist der Same des Leibes, der Hauch Gottes der der Seele. So pflanzt sich der Mensch nach Leib und Seele von dem einen Stammvater fort (c. 27).

Tertullian hat die aufgeworfene Frage beantwortet und durchaus nicht ungeschickt: er thut einen Schritt nach dem anderen, kein Satz ist unvorbereitet, jeder schließt sich enge an den nächstvorhergehenden an: Die Seele kommt nicht vom Himmel (c. 23—24), sie vereinigt sich auch nicht erst bei der Geburt mit dem Leibe; denn das Kind lebt schon vor der Geburt (c. 25—26). Ein Lebendiges wird also empfangen, und diese Empfängniß der Seele geschieht zugleich mit der des Leibes (c. 27). Ebenso überlegt wie im ersten Theile ist auch hier der Gedankengang: nur folgt hier ein Satz aus dem anderen, während dort parallele Sätze nebeneinander standen.

Nachdem Tertullian seine Theorie, die des Traduzianismus, entwickelt hat, kritisirt er die entgegengesetzten. Er beginnt mit der platonischen, aber bis auf Pythagoras zurückgeführten Lehre von dem Auf- und Absteigen der Seele zwischen dem himmlischen und irdischen Dasein, nach welcher die Seelen der Gestorbenen wieder auf die Erde und in das körperliche Leben zurückkehren, um wieder zu leben und wieder zu sterben, und wieder zurückzukehren. Die Geschichten, welche über Pythagoras erzählt wurden, und welche für Beweise gelten sollten, hält er für absichtliche Betrügereien (c. 28); den Satz aber, daß wie aus Lebendem Todtes werde, so auch aus Todtem Lebendes, gibt er nicht zu. Er bemerkt: Ihm widerspricht

der Anfang des Lebens und Sterbens. Denn zwar kam der Tod von Anfang an aus dem Leben, aber nicht umgekehrt das Lebendige aus dem Todten. Warum sollte dies später der Fall sein? Wie es dabei geblieben ist, daß aus Lebendigem Todtes wird, so muß es auch dabei bleiben, daß das Lebendige nicht aus dem Todten entsteht. Es ist richtig, daß Entgegengesetztes aus Entgegengesetztem wird; aber es ist unthunlich, die Verhältnisse umzukehren: nicht weil die Jugend zum Alter wird, deshalb auch das Alter zur Jugend (c. 29). Wie wenig passen die Verhältnisse der Menschheit zu dieser Annahme. Nach ihr müßte auf Erden immer die gleiche Anzahl Menschen gelebt haben. Dem widersprechen aber die geschichtlichen Nachrichten über das Alterthum ebensosehr wie die allgemeine Kultur, ja die Uebervölkerung der Gegenwart, die kaum mehr durch Pest, Hunger und Krieg im Zaume gehalten werden kann (c. 30). Ferner könnten die Seelen nur einzeln zurückkehren, Zwillingsgeburten wären also unmöglich. Da die Menschen in verschiedenem Alter sterben, wie könnten alle Seelen gleichalterig geboren werden? Noch mehrere ähnliche Einwürfe erhebt Tertullian (c. 31).

Noch unmöglicher ist die Annahme der Wanderung der Menschenseelen durch Thierleiber. Selbst bei philosophischen Voraussetzungen läßt sie sich nicht denken; denn die Anlage der Menschenseele ist zu verschieden von allem Thierischen. Da ihre Ausdehnung dem menschlichen Leibe entspricht, so paßt sie in keinen Thierkörper. Eine Veränderung der Seele aber kann man nicht annehmen; denn dadurch würde sie aufhören zu sein, was sie war. Wollte man die Vergleiche der Menschen mit Thieren herbeiziehen, um die Seelenwanderung denkbar erscheinen zu lassen, so vergißt man, daß sie nicht die Substanz, sondern ihre Art betreffen (c. 32). Welchen Zweck aber sollte die Einschließung der Menschenseele in einen Thierleib haben? Wenn man Strafe oder Belohnung für das Verhalten während des Lebens darin erblicken will, so ist dieser Zweck vereitelt, wenn die Seele verändert wird; bleibt sie aber in ihrem Zustande, so ist doch das an ihr geübte Gericht ebensowenig zweckentsprechend wie die angebliche Belohnung, die in Wahrheit eine Strafe wäre. Nicht ohne Ironie weist Tertullian dies nach, ändert aber plötzlich den Ton, indem er im Gegensatze zu solchen Annahmen an das vollständige, ewig giltige und abschließende Gericht Gottes erinnert (c. 33). Er erkennt an, daß die Häretiker die zuletzt bestrittene Anschauung nicht angenommen haben; doch findet er Verwandtes in dem, was Simon Magus von der Helena behauptet haben soll (c. 34), und besonders in des

Karpokrates Lehre, daß die Seele so lange in neue Leiber zurückkehren müsse, bis sie alle Möglichkeiten der Sünde vollendet habe. Karpokrates berief sich auf die Mahnung des Herrn (Matth. 5, 25 f.): Sei willfärtig deinem Widersacher. Tertullian will das Wort von dem Heiden oder dem Satan gedeutet haben; im ersteren Falle ermahne der Herr, man solle freundlich gegen den heidnischen Mitmenschen gesinnt sein, im anderen werde die Abrenuntiation bei der Taufe als Vertrag mit dem Satan angesehen, welchen man genau halten müsse, um ihm keinen Anhaltspunkt zu Klagen vor Gott zu geben. Für den Fall, daß Karpokrates den Ausspruch Jesu Matth. 17, 12 herbeiziehen sollte, nach welchem Elias in Johannes dem Täufer wiedergekehrt ist, zeigt Tertullian wie verschieden diese Wiederkehr und die von jenem gelehrte sei. Im Geiste und in der Kraft des Elias sei Johannes vor dem Volke einhergegangen, nicht in seiner Seele oder in seinem Fleische (c. 35).

Wie von einer Abschweifung zurückkehrend wiederholt Tertullian seine c. 23—27 dargestellte Lehre, um noch einiges zur Erläuterung beizufügen. So stellt er die Behauptung auf, daß Seele und Leib ihr Geschlecht gleichzeitig empfangen, ein Folgesatz aus der Annahme gleichzeitiger Entstehung beider, und ausgesprochen im Widerspruche zu der entgegengesetzten Lehre des Apelles und anderer (c. 36). Nicht ohne Gott, sagt er ferner, geschieht die Entstehung der Menschen, sondern sie steht unter der Hut besonderer Engel. Der Glaube der Römer an Göttinnen, welche über die Geburt wachen, ist ein Zeuge dieser Wahrheit. Schon die Frucht ist gemäß der Stelle Exod. 21, 22 als Mensch anzusehen. Die Zeit der Geburt ist sinnvoll: die zehn Monate der Schwangerschaft entsprechen den zehn Geboten, wie die Geburt der Wiedergeburt. Erfolgt eine Frühgeburt leichter im siebten als im achten Monat, so geschieht das zur Erinnerung an den Sabbath, an welchem das Werk Gottes vollbracht worden ist. Wie die Entstehung, so verläuft die Entwicklung der Seele und des Leibes parallel; verschieden ist sie jedoch nach der Eigenart beider. Der Leib wächst an Maaß und Gestalt, dagegen nimmt die Seele nicht an Substanz zu, sondern sie entfaltet die von Anfang an in ihr vorhandenen Kräfte. Tertullian vergleicht diese Entfaltung mit der Ausdehnung des Edelmetalls während der Bearbeitung, bei der zugleich die übrigen Eigenschaften desselben hervortreten (c. 37). Indem er an das im 20. Kapitel über die Entwicklung der Seelenkräfte Gesagte erinnert, fügt er hinzu, daß die Reife der Seele mit der des Leibes zusammenfalle. Der Geschlechtsreife im 14. Jahre entspricht

die in derselben Zeit hervortretende Erkenntniß von Gut und Bös. Genes. 3, 7 ist zu vergleichen. Mit dem Erwachen der sinnlichen Begierde trifft die entwickeltere Neigung zu allem Bösen zusammen. Jedoch ist dies nicht natürlich, sondern Folge der Sünde. Denn ursprünglich wohnt der Seele (nach Genes. 2, 16 u. 9, 3) nur die Begierde nach Speise und Trank ein. Hieraus darf man aber nicht auf die Sterblichkeit der Seele schließen; denn zur Erhaltung des Leibes, ihres Wohnhauses, nicht um ihrer selbst willen bedarf sie die Nahrung. Sie bleibt wegen ihrer Unsterblichkeit, ihrer Begabung mit Vernunft, Sinn und Verstand und wegen ihres freien Willens unverletzt, auch wenn ihr Haus zerbrochen wird (c. 38).

Hiemit schließt der zweite Theil: Die Entstehung und Entwicklung der einzelnen Seele hat Tertullian betrachtet. Auf das Böse hatte er bisher nicht anders als beiläufig Rücksicht genommen[1]). Nun wendet er sich zur Untersuchung des sündlichen Verderbens der Seele.

Die verderbliche Einwirkung des Satans, welche die Seele im Anfang erfahren hat, dauert auch nun noch fort. Dies gilt zunächst von dem ganzen Gebiete des Heidenthums. Dort ist das Gebären so mit idololatrischen Gebräuchen umgeben, daß man sich nicht wundern kann, wenn der Satan hiedurch gleichsam eingeladen von der Seele des Neugebornen sofort Besitz ergreift. Bei den Christenkindern steht es anders. Da die Ehe geheiligt ist, so werden sie mit der Bestimmung zur Heiligkeit und zum Heile geboren. 1 Kor. 7, 14. Uebrigens gilt das Wort von der Nothwendigkeit der Wiedergeburt zum ewigen Leben (Joh. 3, 5) allgemein (c. 39). Jede Menschenseele ist durch ihre Zugehörigkeit zu Adam unrein, bis sie rein wird durch die Verbindung mit Christus. Ihren sündlichen Charakter überträgt sie auch auf den Leib. Denn wenn auch in der heiligen Schrift das Fleisch sündhaft genannt wird (Röm. 8, 12 ff. Gal. 5, 16), so gilt dies doch nicht im eigentlichen Sinne. Denn der Leib als todtes Werkzeug kann streng genommen nicht sündigen, sondern er heißt sündig, weil die Seele durch ihn gewisse Laster ausübt. Dagegen sind die Begierden der Seele auch ohne That schon Sünden (c. 40). Das der Seele von der Ursünde her innewohnende Böse ist ihr gewissermaßen natürlich geworden; die Verderbniß der Natur ist eine zweite Natur, die ebenfalls ihren Schöpfer hat, den Satan. Jedoch bleibt daneben das ursprünglich

1) Vgl. c. 16 u. c. 38.

Gute, Göttliche, Echte, wahrhaft Natürliche. Sein Verlust ist unmöglich, weil es von Gott stammt; nur verdunkelt kann es werden, da es nicht Gott ist. Es kann in Folge der Sünde gänzlich unwirksam, oder nur zum Theile wirksam sein; aber vorhanden bleibt es. Dies ist der Grund, daß die Schlechtesten und die Besten dennoch Ein Geschlecht sind: in den Schlechtesten ist etwas Gutes, und in den Besten manches Schlechte. In dem Ahnungsvermögen und in dem Gottesbewußtsein offenbart sich der noch erhaltene Same des Guten; er bewirkt es auch, daß keine Seele ohne Schuld ist. Wenn die Seele durch die Taufe wiedergeboren den heiligen Geist empfangen hat, so sieht sie das volle Licht: ihr folgt der Leib, dann gleichfalls ein Diener des Geistes geworden (c. 41).

Tertullian ist im 39. Kapitel von dem, was vor Augen liegt, dem großen Unterschied zwischen Heidenthum und Christenthum ausgegangen: dort Knechtschaft unter dem Satan von Anfang an, hier Bestimmung zur Heiligkeit. Aber neben dem Unterschied zeigte er die Gleichheit: allen ist die Wiedergeburt nöthig, weil alle als zu Adams Geschlecht gehörig sündlich sind nach Seele und Leib (c. 40). Hat die Sünde vom ganzen Menschen Besitz ergriffen, so bleibt dennoch neben ihr das von Gott herstammende Gute in der Seele (c. 41). So wird der Umfang, die Tiefe und die Schranke des sündlichen Verderbens der Menschen aufgezeigt.

Es bleibt noch übrig, im letzten Theile des Buchs vom Tode zu reden. Tertullian will es thun, anders gesinnt als die Epikureer oder die Stoiker, welche den Tod keiner Beachtung werth halten. Ausführlich verfährt er hiebei; denn er hebt damit an, vom Schlafe, als dem Spiegelbilde des Todes, zu handeln (c. 42). Verschiedene Meinungen über den Schlaf führt er an und widerlegt sie durch die Bemerkung, daß sie dem nicht entsprechen, wie wir den Schlaf kennen. Die Ansicht der Stoiker bleibt übrig, welche ihn als einen Zustand der Passivität des sensuellen Lebens bezeichneten. Denn er diene nur der Ruhe des Leibes, nicht der der Seele. Diese Annahme, urtheilt Tertullian, empfiehlt sich um der Unsterblichkeit der Seele willen, welche immer beweglich die Ruhe nicht kennen kann. Dem Leibe dagegen ist, weil er sterblich ist, die Ruhe und der Schlaf natürlich. Für ihn ist er vernünftig und zweckmäßig, wie er sich denn auch sofort im Anfang des Geschlechts findet (Genes. 2, 21). Der Schlaf aber ist ein Bild des Todes, der Adams insbesondere ein Bild des Todes Christi, aus dessen durchbohrter Seite die Kirche, die rechte Mutter der Lebendigen, entsprang. Gott will den Menschen den

Glauben durch Sinnbilder erleichtern; deshalb zeigt er im Schlafe den Tod, im Traume das Leben der Seele nach der Scheidung vom Leibe, im Wiedererwachen die Auferstehung vom Tode (c. 43). Daß die Seele während des Schlafes sich vom Leibe entferne, leugnet Tertullian und bemüht sich deshalb das Geschichtchen von Hermotimus naturlich zu erklären (c. 44).

Während der Leib schläft, ruht die unsterbliche, göttliche Seele nicht: sie träumt. Der Traum, verwandt mit der Ekstase, der prophetischen Erregung der Seele, ist ein Werk nur dem Akte, aber nicht dem Effekte nach. Denn die Seele ist dabei weder ihrer selbst mächtig, noch für ihr Thun verantwortlich. Daß man sich der Träume gleichwohl erinnert, hat seinen Grund darin, daß träumen für die Seele natürlich ist (c. 45). Welchen Werth nun haben die Träume? Epikur erwidert: Keinen; Homer dagegen antwortet mit dem Gleichniß von den zwei Pforten der Träume. Er ist im Rechte. Denn jeder Mensch kennt Traumgesichte, welche sich erfüllt haben. Dem Epikur zur Beschämung zählt Tertullian eine große Reihe Träume auf, von welchen dies bekannt ist. Er erwähnt hiebei seine Quelle, das Werk des Hermippus über die Träume. Die Stoiker hielten viel von den Träumen; sie rechneten sie zu den Orakeln. Die letzteren stammen aus der Eingebung der Dämonen (c. 46), und dasselbe ist meistens bei den Träumen der Fall. Doch gibt es auch solche, welche von Gott kommen (nach Joel 3, 1), und zwar nicht nur im Gebiete des Christenthums; nach dem Inhalte muß man beide unterscheiden; wieder andere entstehen in der Seele selbst, oder endlich, sie sind eigentlich ekstatisch (c. 47). Gewisse äußere Verhältnisse, die Zeit gegen Morgen, der Frühling und anderes, sollen die Erfüllung der Träume wahrscheinlich machen. Tertullian ist wenig geneigt daran zu glauben: er sieht mehr geistreiche Vermuthung als sicheren Beweis; das Eintreffen der Behauptungen sei zufällig. Nach Dan. 2, 16 ff. schauten Daniel und seine Freunde Gesichte, als sie sich mit dem Gemüse begnügten; an sich selbst hat Tertullian die Bemerkung gemacht, daß er traumlos schläft, wenn er gefastet hat. Nicht um Träume zu erhalten, ist demnach die Nüchternheit werthvoll, sondern um zu erlangen, daß sie göttlicher Art seien (c. 48). Das Träumen ist allgemein; daß es sich schon bei Kindern findet, zeigt ihr Mienenspiel während des Schlafes. Die Nachrichten über traumlose Völker sind unsicher (c. 49).

Nun endlich kommt Tertullian zu dem schon im 42. Kapitel angekündigten Gegenstande des letzten Theils seiner Schrift, dem

Tode. Auch er, obwohl das Ende aller Fragen, ist nicht ohne Fragen. Alle Menschen erkennen in ihm eine Schuld der Natur, die jeder Geborene zu leisten hat gemäß dem göttlichen Worte Genes. 3, 19. Schon hiedurch sind Meinungen wie die Epikurs und des Gnostikers Menander ausgeschlossen. Bitter spottend berichtet und verhöhnt Tertullian die dem letzteren zugeschriebenen Verheißungen, welche seinen Anhängern Freiheit vom Tode zusagten (c. 50).

Worin der Tod besteht, ist offenbar; er ist die Scheidung der Seele und des Leibes. Der Glaube, daß es hie und da vorkomme, daß die Seele auch nach dem Tode bei dem Leibe bleibe, ist grundlos. Plato berichtete einen Vorfall, der diese Annahme bestätigen soll, und Demokrit verwandte sie zur Erklärung der Bemerkung, daß manchmal Haare und Nägel bei Leichen noch wachsen. Doch alles Angeführte läßt sich durch andere Gründe ebensogut erklären. Man kann auch nicht sagen, daß ein geringer Theil der Seele im Körper zurückbleibe, bis er durch die Verwesung ganz zerstört sei. Denn die Seele ist untheilbar, ihre Trennung vom Leibe im Tod eine vollständige. In dieser Ueberzeugung läßt sich Tertullian selbst nicht durch gewisse Vorkommnisse in der Kirche, welche sie zu erschüttern geeignet schienen, irre machen. Lieber will er ein Wunder annehmen. Denn wenn der Tod nicht auf einmal ganz da ist, so ist er in Wahrheit nicht da. Wenn im Leichnam noch etwas von der Seele zurückgeblieben ist, so ist auch noch Leben vorhanden. Leben und Tod aber können sich so wenig vermischen als Tag und Nacht (c. 51).

Man pflegt zwischen einem natürlichen und unnatürlichen, d. i. sanften und gewaltsamen Tode zu unterscheiden. Die Christen verwerfen dies. Denn der Tod ist immer unnatürlich, weil er durch die Schuld veranlaßt ist. Daß der Mensch nicht zum Sterben geschaffen war, beweist der Umstand, daß Gott ihm den Tod erst drohte. Wenn er nicht gesündigt hätte, so wäre er nicht gestorben. Man kann auch jene Unterscheidung nicht aufrecht erhalten; denn so verschieden die Todesarten sind, so ist doch jeder Tod gewaltsam, da er die so enge Gemeinschaft zwischen Leib und Seele, die von der Empfängniß beginnende Verwachsung der verschwisterten Substanzen auseinanderreißt. Gerade bei den sanftesten und leichtesten Todesarten tritt die unnatürliche Gewalt des Todes am deutlichsten zu Tage (c. 52). Eine Untersuchung der verschiedenen Todesarten ist als nicht hiehergehörig den Aerzten zu überlassen. Um die Unsterblichkeit der Seele zu wahren, muß man sich dagegen erklären, daß

die Seele irgendwann wie der Leib abnehme. Alle Todesursachen sind körperlich: die Seele scheint nur zu ermatten, indem ihr Werkzeug schwach wird. Wie dies zu verstehen ist, zeigt der Vergleich der Seele mit einem Wagenlenker: man sagt, der Fuhrmann wird müde, wenn seinen Pferden die Kraft ausgeht. Ebenso ist es mit Seele und Leib. Das Wirken, die stätige Bewegung, die Thätigkeit der Seele, nicht aber ihre Lebenskraft, ihr Bestand, ihre Substanz nimmt ab; sie hört auf zu erscheinen, nicht zu sein. Bei dem plötzlichen Tode offenbart es sich, daß die Seele auf einmal abscheidet, bei dem langsamen Dahinsiechen dagegen verläßt sie den Leib allmählich. Jedoch ist nicht anzunehmen, daß sie sich dabei zertheilt: sie zieht sich nach und nach aus dem Körper zurück, sie selbst bleibt jedoch ganz, ihr innerer Zusammenhang und ihre Einheit wird nicht aufgehoben oder gestört. Das zeigt sich in der mächtigen Thätigkeit, die sie oft gerade im Augenblicke des Todes übt. Denn der Leib, obzwar nach des Apostels Ausspruch ein Tempel des heiligen Geistes, ist doch immer für die Seele und ihr Erkennen ein Hemmniß. Löst sich ihre Verbindung mit ihm, oder ist sie zum Theile bereits gelöst, so ist's kein Wunder, wenn die Seele heller und freier sieht, als vorher. In begeisterten Worten schildert Tertullian, was ihr geschieht, wenn sie ins Freie hervorbricht, zu dem reinen, lauteren, ihr eigenthümlichen Lichte (c. 53).

Wohin aber kommt sie nach dem Tode? Tertullian erwähnt und bespöttelt die philosophischen Meinungen, daß allein die Seelen der Weisen in die himmlischen Regionen aufgenommen würden, während die der übrigen Menschen die Unterwelt beschlösse (c. 54). Seine Ueberzeugung geht dahin, daß durch die Höllenfahrt Christi bewiesen ist, daß es im Inneren der Erde einen Ort der abgeschiedenen Seelen gibt. Dorthin kämen alle Seelen, auch die der Gläubigen, um dort den Trost der Wiederauferstehung zu erwarten. Gegen Widerspruch von christlicher Seite muß er diesen Satz aufrecht erhalten; denn dazu, glaubten andere, sei der Herr zu den Todten gegangen, damit wir nicht dorthin gehen müßten. Er thut es nicht ohne Bitterkeit. Denn in dieser Annahme erblickt er den Wunsch der Knechte, mehr zu sein als der Herr; er erklärt: Sie widerspricht dem, was von der Wiederkunft des Herrn und der Auferstehung von den Todten gelehrt wird. Nicht alle Seelen treten mit dem Tode in das Paradies ein; sahen doch Johannes und Perpetua in ihren Gesichten nur die der Blutzeugen. Der Märtyrertod allein ist der Schlüssel zum Himmel. Tertullian verweist auf seine Schrift über

das Paradies, in welcher er nachgewiesen habe, daß alle Seelen bis zum Tage des Herrn in der Unterwelt aufbewahrt würden (c. 55). Der Eintritt in dieselbe geschieht mit dem Augenblicke des Todes, und eine Rückkehr aus ihr zu der Oberwelt ist unmöglich. Die Verzögerung des Begräbnisses hält die Seele nicht hier oben zurück, wie man auf die Autorität Homers gestützt glaubt. Denn was jener erzählt, erdichtete er aus Pietät, um ein rasches Begräbniß zu empfehlen. In der That ist es undenkbar, daß der Zustand des Leichnams die Seele an dem Eintritt in die Unterwelt hindern sollte, da sie nichts von ihm mitnimmt. Ein längeres Verweilen im Lichte aber könnte sie nicht beklagen, sondern es müßte ihr erwünscht sein. Ebensowenig kann sie ein allzu frühzeitiger Tod auf Erden zurückhalten; denn mag die Lebenszeit festbestimmt sein oder nicht, so gibt es keinen allzu frühzeitigen Tod. Wie zwecklos wäre es, wenn die Seele ohne den Leib hier verweilen sollte, da sie ohne ihn nicht älter wird; wie unthunlich, da die Leiber so wieder auferstehen werden, wie sie gestorben sind; wie unmöglich, da eine Thätigkeit der Seele ohne den Leib nicht denkbar ist. Ein gewaltsamer Tod, besonders wenn er zur Strafe für vollbrachte Uebelthaten erfolgt, schließt die Seele nicht von der Unterwelt aus (c. 56). Die Todtenbeschwörung, das Zurückrufen abgeschiedener Seelen ist nichts als Betrug, wie die Christen wissen und beweisen, Betrug der Dämonen. Natürlich sieht sich Tertullian genöthigt, auch die 1 Sam. 28 berichtete Erscheinung des verstorbenen Samuel für Betrug zu erklären. Erscheinungen Verstorbener im Traume vollends sind ganz dem Erblicken Lebender im Traume gleich. Daß keiner zurückkehren kann, lehrt jenes Wort Abrahams Luk. 16, 26. Geschahen Todtenauferweckungen, so war der Zweck, zu welchem die Seelen zurückkehrten, die Macht Gottes zu beweisen, und das Leben, in welches sie wieder eintraten, war ein wirkliches Leben (c. 57).

Wenn alle Seelen in die Unterwelt kommen, so findet doch ein Unterschied statt in Bezug auf das Geschick, das ihnen dort zu Theil wird. Das beweist die Geschichte des reichen Mannes und des armen Lazarus. Warum sollte man nicht daran glauben? Denn irgend wie muß doch das Leben in der Unterwelt ausgefüllt sein. Daß die Seele schläft, ist unmöglich; das Gericht Gottes aber bleibt in seinem Rechte, wenn es auch schon dort beginnt. Die Seele kann unabhängig von dem Leibe leiden und sich freuen. Das beweist die Erfahrung des irdischen Lebens; um wie viel mehr wird es möglich sein, wenn es dem Gerichte Gottes dient. Es kommt vor, daß die

Seele ohne den Leib sündigt und gerecht ist; wie angemessen ist es, daß sie ohne ihn gestraft oder getröstet werde. Bei jeder That ist die seelische Bewegung der Beginn, wie passend, daß auch der Lohn sie zuerst trifft. Matth. 5, 25 und die Aussprüche des Paraklet beweisen, daß es so ist.

Tertullian schließt die ganze Schrift mit den Worten: Nachdem wir jeder menschlichen Meinung über die Seele auf Grund der Lehre des Glaubens begegnet sind, haben wir der gerechten und nothwendigen Wißbegierde genug gethan. Der maaßlosen und müßigen aber wird auf so vieles die Antwort fehlen, als ihr beliebt zu fragen (c. 58). —

Verschwistert nannte Tertullian die Seele und den Leib; von dem hohen Werthe auch des letzteren war er durchdrungen. Dadurch stand seine Ueberzeugung zu der im Gnosticismus herrschenden im schroffsten Gegensatze; denn bei allen Gnostikern klingt der platonische Satz wieder, daß der Leib der Kerker der Seele sei; zwei einander feindselige Substanzen schienen ihnen gleichsam zusammengeschmiedet in dem Menschen: sie streben auseinander, ringen nach Trennung; der Mensch ist erlöst, wenn die Verbindung zwischen beiden aufgehoben ist. So wurde der Dualismus auf den Menschen selbst angewandt. Die praktischen Folgen hievon traten zu Tage in dem Antinomismus wie in der Askese der Gnostiker; die theoretischen zeigten sich in der Lehre von der Menschheit Christi und von der Auferstehung. Diese wurde geleugnet, jene mehr oder weniger verändert. Denn verächtlich schien ihnen der Gedanke an Heil für das Fleisch, und unmöglich die Annahme, daß Gott Mensch geworden. Sie konnten nicht glauben, daß das Göttliche, Geistige und das Menschliche, Materielle in eine wirkliche Verbindung getreten seien. So verschieden ihre Aussagen waren, dies war allen gemeinsam. Die Opposition gegen beide Lehren hatte also eine gemeinsame Wurzel. Es ist nun charakteristisch dafür, wie in der ältesten Kirche der Gedanke an das Heil der alles beherrschende war, daß Tertullian wie Justin die Meinung aussprechen konnte, der Doketismus sei nur erfunden, um die Leugnung der Auferstehungslehre zu erleichtern [1]).

1) De carn. Chr. 1. Qui fidem resurrectionis . . . ita student inquietare, ut eam spem negent etiam ad carnem pertinere, merito Christi quoque carnem quaestionibus distrahunt, tamquam aut nullam omnino aut quoquo modo aliam praeter humanam, ne, si humanam constiterit fuisse, praejudicatum sit adversus illos eam resurgere omni modo, quae in Christo resurrexerit. Vgl. de resur. carn. 2 u. Just. de resur. 2.

Hierin lag der Grund, weshalb Tertullian, nachdem er sich entschlossen hatte, über die Auferstehung zu schreiben, zuerst eine Schrift über das Fleisch Christi verfaßte. Wir gehen zu ihrer Betrachtung über [1]).

In der Einleitung bemerkt er, welcher Zusammenhang nach seiner Ueberzeugung zwischen der Leugnung der Auferstehung und dem Doketismus stattfindet. Eben deshalb habe er sich vorgenommen, über das Fleisch Christi zu schreiben. Er bestimmt dann seine Absicht dahin, die Wahrheit und die Eigenthümlichkeit des Fleisches Christi zu untersuchen: ob, woher, wie es gewesen sei.

Mit der Bestreitung Marcions wird begonnen. Von allen Gnostikern lehrte er den entschiedensten Doketismus, indem er die Geburt, wie das Fleisch Christi geradezu leugnete (c. 1). Tertullian äußert gegen ihn: Es würde ihm schon die Geburtsgeschichte des Herrn mit ihrer prophetischen Grundlegung widersprechen. Deshalb entfernte er sie aus dem Evangelium; jedoch mit welcher Berechtigung? Von dem Christenthume, von dem Glauben, welchen er anfangs selbst bekannte, ist er dadurch abgefallen; denn die Wahrheit hat er hinweggethan (c. 2). So konnte er nur in der Meinung handeln, daß geboren werden für Gott unmöglich oder seiner unwürdig sei. Aber für Gott ist nichts unmöglich. Man muß deshalb erwägen, ob er geboren werden wollte. Wenn er es nicht gewollt hätte, so hätte er auch nicht Mensch scheinen dürfen; denn von jedem Menschen setzt man voraus, daß er geboren ist. Wer etwas nicht sein will, kann nicht wollen, daß man ihn dafür halte. Man kann nicht sagen, daß dem Herrn das Bewußtsein genügte, kein Mensch zu sein, und daß er sich um die Meinung der Menschen nicht zu kümmern hatte; denn welcher Grund konnte ihn bestimmen, sich als den zu zeigen, der er doch nicht war? Die Antwort, daß die Annahme des Doketismus nöthig sei, weil Christus aufgehört hätte Gott zu sein, wenn er Mensch geworden wäre, ist unrichtig. Denn Gott kann sich nicht selbst verlieren. Auch die Behauptung ist nicht treffend, daß eine Verwandlung Gottes in einen Menschen unmöglich sei, weil jede Verwandlung das Aufhören des früheren Zustandes in sich schließe. Denn dieser Satz ist der Beobachtung der endlichen Dinge entnommen, gilt also in Bezug auf Gott nicht. Von ihm ist im Ge-

1) De resur. 2 gibt Tertullian an, daß und warum er ein Buch über das Fleisch Christi schrieb, ehe er das über die Auferstehung verfaßte. Daraus ergibt sich, daß de carn. Christi an dieser Stelle zu besprechen ist.

gentheile zu behaupten, daß er sich in alles verwandeln kann und doch bleiben, wie er ist. Uebrigens beweisen die Erscheinungen der Engel in Menschenleibern und das Herabkommen des heiligen Geistes in Taubengestalt, daß es möglich ist, daß das Wesen bleibt, auch wenn es eine neue Erscheinungsform annimmt. Tertullian behauptet in beiden Fällen die Wirklichkeit der erscheinenden Körper. Er meinte, sich durch das Wort der heiligen Schrift dazu genöthigt zu sehen: was geschrieben ist, sagte er, kann unmöglich nicht sein (c. 3).

Die Menschwerdung Gottes ist demnach nicht unmöglich; ist sie seiner unwürdig? Die Geburt mit allem, was sie umgibt, scheint Marcion etwas Niedriges, in Wahrheit ist sie etwas Ehrwürdiges. So dachte auch Christus. Er liebte ja den Menschen, der nicht ohne die Geburt wäre, er liebte mit ihm die Geburt; er nahm sich des Fleisches in allem seinem Elende an; wie sollten wir uns seiner schämen? Marcion sollte sich an das Wort des Paulus erinnern, daß Gott das Thörichte der Welt erwählte, um das Weise zu Schanden zu machen (1 Cor. 1, 27). An einen geborenen, ja von einer Jungfrau geborenen, Fleisch gewordenen Gott glauben, das ist die Thorheit des Glaubens, von welcher Paulus spricht (c. 4). Freilich gibt es noch anderes, das ebenso thöricht ist: das Leiden und Sterben Gottes. Inkonsequent genug hat Marcion dies beibehalten, während er jenes leugnete. Wendet er ein, daß Christus in einem Scheinleibe leidend keine Empfindung des Leidens gehabt habe, so hätte er das mit demselben Rechte von der Geburt behaupten können. Jedoch, er muß glauben, daß Christus in Wahrheit gekreuzigt, gestorben und auferstanden ist, um der Worte und des Zeugnisses der Apostel [1]), um der Wahrheit unseres Glaubens und unserer Hoffnung willen. Zornig ruft Tertullian ihm zu: Du Ruchlosester aller Menschen, der du die Mörder Gottes entschuldigest, schone der einzigen Hoffnung der ganzen Welt! Hier spricht er dann jene bekannten Sätze aus: Was Gottes unwürdig ist, das ist mir selig; ich bin gerettet, wenn ich an meinem Herrn nicht irre werde. Der Sohn Gottes ist gekreuzigt; ich schäme mich dessen nicht, weil es zum Schämen ist. Und gestorben ist der Sohn Gottes; das ist völlig glaublich, weil es thöricht ist. Er ist aus dem Grabe erstanden; das ist gewiß, weil es unmöglich ist. Aber wahr, so fährt er fort, ist dies alles nur, wenn Christus als wahrer Mensch einen wirklichen Leib hatte. Die wahre Menschheit entspricht der wahren Gottheit. Wie ihn die

1) Mit Anspielung auf 1. Cor. 2, 2 u. 15, 1 ff.

Machtthaten des göttlichen Geistes als Gott beweisen, so die Leiden als Fleisch. Fällt die wahre Menschheit dahin, so fällt mit ihr auch die wahre Gottheit; denn Christus war ganz Wahrheit. Hätte er in einem Scheinleibe gelebt, so müßte man ihn für einen Betrüger halten. Tertullian weiß demnach die Sache so darzustellen, daß die persönliche Wahrhaftigkeit Christi Gewähr für die Wirklichkeit seines Leibes leistet (c. 5).

Nicht alles, was gegen Marcion gesagt war, galt gegen Apelles; denn die Wirklichkeit des Leibes Christi meinte dieser zugeben zu können. Ihm gegenüber erhebt Tertullian die Frage, woher der Leib Christi stamme. Die Antwort, welche Apelles gegeben hatte, wurde oben erwähnt[1]). Tertullian bestreitet nun, daß Apelles, welcher das Alte Testament verwarf, ein Recht habe, sich auf das Beispiel der Engel zu berufen. Doch genügte diese Antwort natürlich nicht; er mußte auf die Behauptung seines Gegners eingehen. Er thut es, indem er den Zweck der Menschwerdung Christi hervorhebt: Er, aber niemals ein Engel, erschien, um zu sterben und vom Tode wieder zu erstehen. Deshalb mußte er geboren werden; denn Geburt und Tod gehören zusammen. Um der Menschen willen, welche geboren werden, starb Christus; auch dem entspricht, daß er selbst geboren werden mußte. Wenn dieser Zweck seines Kommens fehlte, so erschien er ebenso wie die Engel in einem ungeborenen Leibe; das geschah z. B. als er mit den Engeln zu Abraham kam. Die Behauptung des Apelles ist also unzutreffend; sie ist auch unsicher. Denn die Herbeiziehung der Engel würde nur dann beweisen, daß Christi Leib aus siderischen Stoffen bestand, wenn dies von ihrem Leibe gesagt wäre. Da das aber nicht der Fall ist, so ist anzunehmen, daß der Leib der Engel aus nichts entstand, wie er sich in nichts auflöste. Doch will Tertullian nicht auf dieser Behauptung bestehen; denn wie es auch gewesen sein mag, so mußte Christus, welcher Mensch bis zum Tode sein sollte, das sterbliche Fleisch annehmen; sterblich ist aber nur, was geboren ist (c. 6). Hatte Apelles die Frage Jesu: Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? herbeigezogen, so wiederholt Tertullian gegen ihn, was er zur Erklärung der Stelle schon gegen Marcion gesagt hatte, erstlich sei die Ueberzeugung bei den Juden vorauszusetzen, daß Jesus eine Mutter und Brüder gehabt habe, sodann sei die Annahme einer versuchlichen Absicht ihrer Mittheilung weder durch den Wortlaut, noch durch den

1) Vgl. S. 278 f.

Zusammenhang der Stelle gerechtfertigt, ja eine solche Versuchung würde zweckwidrig gewesen sein, endlich sei der Zweck des Wortes Jesu ein ganz anderer, als Apelles und Marcion angenommen: Er wollte den Unglauben seiner Angehörigen strafen und seinen Jüngern ein Beispiel geben, daß man um des Wortes Gottes willen die eigene Familie verleugnen müsse. Auch allegorisch könnte man deuten: Die draußen stehende Mutter sei dann die Synagoge, die Zuhörer des Herrn die Kirche (c. 7). Der treibende Grund der Lehre des Apelles lag in der Geringschätzung des menschlichen Leibes, der Christi nicht würdig sei. Tertullian wendet ein, daß seine Aufstellungen hierin nichts änderten; denn sei die ganze Schöpfung unvollkommen, so gelte dies auch von dem himmlischen Leibe Christi. Eine andere Schriftstelle, welche Apelles angeführt hatte, war 1 Kor. 15, 47. Tertullian zeigt, daß ihr die Voraussetzung zu Grunde liege, daß wie die Gläubigen einen Leib tragen, also auch der Herr in einem Leibe lebte (c. 8). Er schließt, was er gegen Apelles bemerkt, mit folgender Betrachtung: Nichts verleugnet seinen Ursprung ganz und gar, selbst wenn es sich verändert. So läßt auch der menschliche Leib erkennen, daß er aus Erde und Wasser stammt. Was aber bei ihm an seinen Ursprung erinnert, das alles fand sich auch bei Christus; dadurch war seine Gottheit verhüllt; solches dagegen, was auf einen siderischen Ursprung hinwiese, kann man bei ihm nicht aufzeigen. Ueber seine Werke und Worte erstaunten die Menschen, nicht über irgend etwas Außerordentliches an seinem Fleische. Vielmehr zeigen gerade die Aeußerungen der Juden und die Schmach und die Leiden, welche sie ihm zufügten, daß ihm selbst die Schönheit fehlte. Das Hungern und Dürsten, das Weinen und Zittern, endlich das Leiden, was alles von ihm berichtet wird, beweist, daß er in irdischem Fleische lebte (c. 9).

Verwandt mit der Anschauung des Apelles war die valentinianische. Das Zugeständniß, daß Christus gekommen sei, um unsere Seelen zu retten, gab Tertullian einen sicheren Ausgangspunkt. Er fragt: Welchen Grund hatte er denn, seine Seele zum seelischen Fleische werden zu lassen? Keinen; ja er hätte seinem Zwecke entgegen gehandelt; denn wenn er durch seine Seele unsere Seelen erlösen wollte, so mußte jene diesen gleich gewesen sein. War aber seine Seele wie die der Menschen nicht fleischlich, so war auch sein Leib wie der unsere nicht seelisch (c. 10). Auf die Frage, welche Tertullian erhob, blieben die Valentinianer die Antwort nicht schuldig; sie sagten, daß Gott die vordem unsichtbare Seele in Christo sichtbar

machen wollte. Tertullian entgegnet: Das angewandte Mittel wäre dem Zwecke widersprechend; denn man sah in Christo das Fleisch, nicht die Seele; und es wäre unpassend; denn die Seele hat als etwas Existirendes ihren eigenen Körper, und dieser wäre sichtbar zu machen gewesen, nicht etwas Fremdes, das Fleisch: wer einen Menschen zeigen will, setzt ihm nicht eine Maske auf. Und angenommen, die Seele wäre körperlos, so wäre es besser gewesen, ihr einen neuen, eigenen Körper zu verleihen. Wendet man ein, daß Christus unter Menschen als Mensch erscheinen mußte, so sollte man lieber zugestehen, daß er, der als Mensch leben wollte, eine Menschenseele hatte, indem er sie nicht fleischlich machte, sondern mit dem Fleische bekleidete (c. 11). Jedoch, der von den Valentinianern angegebene Zweck selbst ist inhaltslos. Denn die Seele ist sich und uns nicht unbekannt. Man muß annehmen, daß sie selbstbewußt sei, da sie, wie Tertullian früher nachgewiesen hat [1]), sogar Gott, sein Gericht und ihr eigenes künftiges Geschick kennt. Auch würde er durch Christus nicht erfüllt worden sein; denn nicht ihr Wesen, sondern ihr Heil hat die Seele durch ihn kennen gelernt: Joh. 1, 4; Luk. 9, 56 (c. 12). Ja seine Erreichung wäre auf dem angenommenen Wege unmöglich; denn durch ihre Verwandelung in Fleisch wäre die Seele aufgehoben: sie wäre keine Seele mehr und könnte demnach nicht mehr so bezeichnet werden. Und doch heißt sie so: Jesus selbst spricht von seiner Seele und seinem Fleische [2]), unterscheidet also beide als zwei verschiedene Substanzen (c. 13).

Wird das körperliche Wesen Christi als Engel bezeichnet, so läßt sich nicht absehen, warum er sich mit einem Engel verbunden haben sollte. Denn zum Heile der Menschen ist er herabgekommen; für die gefallenen Engel dagegen gibt es keine Verheißung der Rettung; jene aber zu erlösen bedurfte der Sohn Gottes keines Engels. Er selbst wird Engel genannt, aber um seines Werkes, nicht um seines Wesens willen. Heißt es von ihm, daß er in etwas unter die Engel erniedrigt wurde, so ist dies erfüllt, insoferne er Mensch war; es wäre unmöglich, wenn er ein Engel gewesen wäre. Sieht man auf seine Worte, so lauten sie anders als die eines Engels oder eines Propheten: er sprach wie der Herr selbst. So hat auch Jesaias geweissagt (63, 9): Nicht ein Engel noch ein Bote, sondern der Herr wird euch heilen (c. 14).

---

1) Vgl. de test. an. 2 u. 4 S. 87.

2) Matth. 26, 38 u. Joh. 6, 55.

Tertullian hat die einzelnen Gestalten, in welchen der Doketismus auftrat, besprochen und widerlegt: nun erinnert er gegen ihn überhaupt, daß wenn das Fleisch Christi nicht menschlich und von Menschen gewesen wäre, Christus sich unmöglich einen Menschen und Menschensohn hätte heißen können. Gleichwohl spricht nicht nur er selbst so (Joh. 8, 40; Matth. 12, 8), sondern auch die Propheten haben so von ihm geredet (Jes. 53, 3; Jerem. 17, 9. Dan. 7, 13), und die Apostel haben ihn so genannt (1. Tim. 2, 5. Act. 2, 22). Gegen jede Abweichung von dem Glauben an die Wahrheit des Leibes Christi sollten diese Stellen genügen. Aber die Häretiker erfinden ihre eigenen Meinungen auf allerlei Vernunftgründe hin. Tertullian führt etliche an, doch ohne sich mit ihrer Widerlegung lange aufzuhalten: er entwerthet sie, indem er sie den heidnischen Einwänden gegen christliche Lehren gleichstellt[1]); er schlägt sie nieder, indem er sie mit Bibelstellen widerlegt; er löst sie auf, indem er die Halbheit der gnostischen Annahmen zeigt (c. 15).

Näher geht er auf die Behauptung eines Valentinianers Namens Alexander ein. Dieser wollte in der Kirchenlehre den Gedanken finden, daß Christus deshalb irdisches Fleisch angenommen habe, um in sich das Fleisch der Sünde zu vernichten. Heftig verwahrt sich Tertullian hiegegen und betont, daß die Kirche weder eine Vernichtung des Fleisches Christi lehre, noch sein Fleisch für sündlich halte. Nicht das Fleisch der Sünde, sondern die Sünde des Fleisches habe er vernichtet. Hiezu stimme das Wort des Paulus Röm. 8, 3[2]);

---

1) Neander (S. 380) hat Lust zu lesen: ethnici non credendo non credunt, at haeretici credendo non credunt, indem er das zweite non einsetzt. Doch wagt er nicht zu behaupten, daß so gelesen werden müsse. Gewiß mit Recht. Nur wird man seiner Erklärung nicht beistimmen können. Er sagt: Der offene Unglaube der Heiden ist Glaube, insofern sie durch ihren Unglauben selbst thatsächlich von der Wahrheit des Evangeliums, welches voraussagte, daß sie sich so gegen dasselbe verhalten würden, zeugen. Daß dies nicht in den Worten liegt, ist klar. Die richtige Deutung wird sich aus dem Vergleich mit dem 12. Kap. ergeben. Dort sagt Tert. von der Seele: Adeo [semetipsam] non ignorat, ut auctorem et arbitrum et statum suum norit. Nihil adhuc de deo discens deum nominat. Nihil adhuc de judicio ejus admittens deo commendare se dicit. Nihil magis audiens quam spem nullam esse post mortem et bene et male defuncto cuique imprecatur. Der Heide ist im Unglauben gläubig wegen des natürlichen Gottesbewußtseins. Man kann mit dem vorliegenden Ausdruck den andern: anima naturaliter Christiana vergleichen.

2) Wie es scheint vermischten sich in Tertullians Gedächtniß die beiden

denn indem der Apostel von der Aehnlichkeit des sündigen Fleisches spreche, setze er die Wirklichkeit und die Sündlosigkeit desselben zumal voraus. Christus habe unser Fleisch, indem er es annahm, zu dem Seinen, also zu einem sündlosen gemacht. Seine Annahme ohne väterliche Abstammung sei nicht unmöglicher als die Bildung des Leibes aus Erde (c. 16).

Hatte Tertullian in der Widerlegung der gnostischen Meinungen bisher schon die Hauptpunkte der christlichen Lehre erwähnt, die Wirklichkeit des Leibes Christi, seine Gleichheit mit dem unseren und seine Verschiedenheit von ihm, so war noch ein christlicher Lehrsatz unbesprochen, der von den Gnostikern allgemein geleugnet wurde: die Geburt von der Jungfrau. Wenn diese Thatsache feststand, so war die Wahrheit der menschlichen Natur Christi ebenso wie ihre Einzigartigkeit gewahrt.

Um sie zu beweisen, erhebt Tertullian die Frage nach ihrem Zwecke und antwortet: Sie war dem Berufe Christi angemessen; denn durch ihn sollte die Neugeburt der Menschen in Gott geschehen, demgemäß mußte auch er auf neue Weise geboren werden. Gott nahm in ihm das Fleisch des alten Samens ohne den alten Samen an, um es gereinigt von der alten Unreinigkeit durch neuen Samen, d. i. geistlich wiederherzustellen. Die Geburt Christi, des letzten Adam, aus der Jungfrau ist das Gegenbild zu der des ersten Adam aus der jungfräulichen Erde. Schon, daß ihn der Apostel Paulus den letzten Adam nennt (1. Cor. 15, 45), ist ein Beweis für seine Menschheit. Sündenfall und Erlösung entsprechen sich gegensätzlich: Dort kam der Tod durch die Jungfrau Eva, hier das Leben durch die Jungfrau Maria (c. 17). Neben die Beachtung des Zwecks der Jungfrauengeburt tritt die ihres Grundes: Sie war nöthig, weil Jesus ohne sie von den übrigen Menschen nicht unterschieden wäre; er wäre nicht zugleich Gottessohn. Möglich aber war sie, weil bei demjenigen, welcher den Samen Gottes, den Geist, besaß, der Same des Mannes nicht nöthig war. Gottmensch ist Jesus, indem er das menschliche Fleisch und den Geist Gottes in sich vereinigte.

Die Valentinianer leugneten nicht, daß Jesus von Maria, wohl

Stellen Eph. 2, 15 u. Ro. 8, 3. Er sagt: Secundum apostoli auctoritatem dicentis: Evacuavit peccatum in carne. Nam et alibi, in similitudine, inquit, carnis peccati fuisse Christum. Eph. 2, 15 lautet: *Τὴν ἔχθραν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καταργήσας.* Ro. 8, 3: *Κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.*

aber, daß er aus ihr geboren sei und menschliches Fleisch von ihr angenommen habe. Der Ausdruck, das Wort ward Fleisch (verbum caro factum est), meinten sie, beweise ihre Annahme, da durch denselben eine Mittelursache des Fleisches Christi ausgeschlossen sei. Dies bestreitet Tertullian auf Grund von Joh. 3, 6. Denn wenn auch diese Stelle zunächst von den Menschen rede, so finde sie doch nicht minder Anwendung auf Jesum (c. 18). Eine Bestätigung seines Verständnisses sieht er in Joh. 1, 13. Er las ὃς ἐγεννήθη und sieht in der Lesart οἳ ἐγεννήθησαν eine absichtliche Verfälschung des Textes; die Beziehung auf die Christen dünkt ihn unmöglich, die auf Christus dagegen hält er für gewiß, weil es heißt „nicht aus dem Willen", doch nicht „nicht aus der Substanz". Geleugnet sei nur die natürliche Entstehung Christi, nicht daß er Fleisch gewesen sei. In der That lasse sich ja nicht absehen, warum er in den Schooß der Maria herabgekommen wäre, wenn er nicht das Fleisch von ihr empfangen hätte (c. 19). Drückten sich die Valentinianer so aus, daß sie sagten „durch die Jungfrau", nicht „aus ihr", „in dem Schooße der Maria", nicht „aus demselben", so erklärt Tertullian dies nur für Gezwungenheit und für einen Widerspruch gegen den Wortlaut der heiligen Schrift bei Matth. (1, 16) und Paulus (Gal. 4, 4); hoben sie hervor, daß es hieße: Das Wort ist Fleisch geworden, nicht geboren, so erwidert er, die Folgerungen daraus seien schon durch den 22. Psalm widerlegt. Das Neue bei Christus sei die Geburt aus der Jungfrau, nicht die Art der Geburt gewesen (c. 20). Meine man, die Geburt Christi sei nur dann wirklich neu, wenn er, der nicht aus menschlichem Samen Erzeugte, auch nicht aus dem Fleische der Jungfrau geboren sei, so stimme das weder mit Jesai. 7 überein, noch mit den Erzählungen der Evangelien (c. 21), noch mit der überall vorkommenden Bezeichnung Jesu als eines Sohnes Davids und Abrahams (c. 22). Das Wort Simeons, daß Jesus ein Zeichen sei, dem widersprochen wird, erfülle sich in dem Widerspruche gegen seine Geburt. Die Christen aber seien ihrer ebenso gewiß, wie dessen, daß, wenn seine Empfängniß wunderbar, doch die Art und Weise seiner Geburt natürlich gewesen ist. Um des letzteren willen nenne ihn Paulus geboren von einem Weibe. Gal. 4, 4 (c. 23). So bleibe das Wort der heiligen Schrift gegen die manchfachen häretischen Verdrehungen und Zweideutigkeiten einfach und klar stehen. Wenn Jesus einstmals sichtbar zurückkommen werde, dann würden alle Ungläubigen an ihm zu Schanden werden (c. 24). Tertullian schließt seine Schrift, indem er noch einmal auf

das Werk über die Auferstehung verweist, welches er zu schreiben vorhabe (c. 25).

Durchaus kritisirend verfährt Tertullian in dem eben besprochenen Werke; aber in ganz anderer Art als etwa in jenem gegen die Valentinianer. Seine Kritik dient von Anfang bis zu Ende dem positiven Zwecke der Aufstellung der eigenen Lehre oder vielmehr der Darlegung der kirchlichen. Daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes in seinem freien Willen begründet ist, und daß er als Mensch nicht aufgehört hat, Gott zu sein; daß sie veranlaßt ist durch seine Liebe zu den Menschen, und daß die Wahrheit seines Erlösungswerkes die Wahrheit seiner menschlichen Natur voraussetzt, diese Grundgedanken der kirchlichen Anschauung sind Marcion gegenüber hervorgehoben (c. 3—5). Im Widerspruche gegen Apelles wird gezeigt, daß Christus nur in einer wahren, der unseren gleichen menschlichen Natur unser Erlöser sein konnte, und daß er nach der heiligen Schrift wirklich eine solche gehabt hat (c. 6—9). Die valentinianische Gnosis bot Anlaß auszusprechen, daß der Zweck der Erscheinung Christi kein anderer war, als das Heil der menschlichen Seelen, daß er ihn aber nicht erfüllte, indem er nur ein neues Wissen offenbarte, sondern indem er sich selbst erniedrigend den Menschen Rettung brachte (c. 10—14). Dringt Tertullian sodann auf die Anerkennung sowohl der wahren Menschheit Christi als auch seiner Sündlosigkeit, so bestimmt ihn dazu die Treue gegen die heilige Schrift wie die wahre Einsicht in den Zweck der Menschwerdung (c. 15 u. 16). Kann er sich nicht dazu verstehen, die Jungfrauengeburt aufzugeben, und hält er ebenso entschieden daran fest, daß es sich um eine wirkliche Geburt handelte, so geschieht es in der Erkenntniß, daß nur so die einzigartige Stellung, welche Jesus einerseits der Menschheit gegenüber und andererseits als Glied der Menschheit einnahm, gewahrt bleibt (c. 17—23). So reich an positivem Gehalte ist diese zunächst kritische Schrift.

Wenn Tertullian dann über die Auferstehung schrieb, so erwählte er damit einen Gegenstand, der den Heiden und Häretikern ebenso anstößig [1]), als den Christen werth und theuer war. Nicht nur der Verstand wollte sich der neuen, unbegreiflichen Lehre nicht beugen [2]),

1) Vgl. de resur. 2: Durius creditur resurrectio carnis quam una divinitas.

2) Tat. orat. c. Gr. 6: *Κἂν γὰρ πάνυ φληνάφους καὶ σπερμολόγους ἡμᾶς νομίσητε, μέλον οὐκ ἔστιν ἡμῖν.*

nicht nur widersprach sie der Geringschätzung des Leibes, wie sie allgemein verbreitet war, sondern die Heiden hatten ein Gefühl davon, daß in dem Glauben an die Auferstehung die Uebermacht des Christenthums über das Heidenthum wurzele. Daher die Abneigung, schier möchte man sagen, der Haß gegen diesen Glauben. Das Volk in Lyon streute die Asche der Märtyrer in die Rhone und verhinderte so ihr Begräbniß. Das thaten die Heiden, wird berichtet, als könnten sie Gott besiegen und jenen die Wiedergeburt rauben; sie wollten ihnen die Hoffnung der Auferstehung nicht lassen; denn im Vertrauen auf sie hätten sie die fremde und neue Religion des Christenthums eingeführt [1]). In dem Widerspruch gegen die Auferstehung stimmten die Gebildeten mit dem Volke überein, so tief auch im Uebrigen die Kluft war, welche die Ueberzeugungen beider schied. Es war der Haß der Verzweiflung gegen den Trost des Glaubens, der sich dabei wirksam bewies. Denn hoffnungslos war die Stimmung des größten Theils der Gebildeten und äußerlich höher Stehenden. Die einen stürzten sich, am Jenseits verzweifelnd, in den Genuß des Diesseits. Aber es gelang ihnen nicht, den Gedanken an das, was darnach kommt, zu vergessen. Die Mahnung: Iß, trink und scherze, fand keinen anderen Schluß als: Komm, nämlich: Komm herab zu den Todten [2]). Für die Aufforderung: Lebe, wußte man keinen besseren Grund als den: Weil du noch lebst [3]). Man stürmte im wilden Strudel der Lust dahin; aber man that es gleichsam unter den Augen des Todes. Die anderen suchten sich mit dem Gedanken an den Tod, als nichts Schreckliches, sondern eher etwas Tröstliches vertraut zu machen. Aber wenn z. B. Seneka immer wieder darauf zurückkommt, sich gegen den Tod zu stärken, so ist deutlich, daß er keinen wahren Trost gefunden hatte [4]). Nichts ist bezeichnender als

1) Euseb. Hist. eccl. 5, 1: *Καὶ ταῦτ' ἔπραττον, ὡς δυνάμενοι νικῆσαι τὸν θεὸν καὶ ἀφελέσθαι αὐτῶν τὴν παλιγγενεσίαν, ἵνα ὡς ἔλεγον ἐκεῖνοι, μηδὲ ἐλπίδα σχῶσιν ἀναστάσεως, ἐφ' ᾗ πεποιθότες ξένην τινὰ καὶ καινὴν ἡμῖν εἰσάγουσι θρησκείαν καὶ καταφρονοῦσι τῶν δεινῶν ἕτοιμοι καὶ μετὰ χαρᾶς ἥκοντες ἐπὶ τὸν θάνατον· νῦν ἴδωμεν εἰ ἀναστήσονται, καὶ εἰ δύναται βοηθῆσαι αὐτοῖς ὁ θεὸς αὐτῶν καὶ ἐξελέσθαι ἐκ τῶν χειρῶν ἡμῶν.*

2) Vgl. Uhlhorn, der Kampf des Christenth. S. 52 ff.

3) Tert. de resur. 3.

4) Vgl. z. B. ep. 36. Seneka schließt eine schöne Betrachtung mit dem frostigen Satze: Finem faciam, si hoc unum adjecero nec infantes nec pueros nec mente lapsos timere mortem, et esse turpissimum, si eam securitatem nobis ratio non praestat, ad quam stultitia perducit.

der Tod des Petronius im Vergleich mit dem des Sokrates: hier herrschte heitere Ruhe im Angesichte des Todes; dort wurde Ruhe und Gleichgiltigkeit zur Schau getragen; aber das Ganze ist eine widerliche Fratze; der Scherz ist darum so laut, weil er das Grauen vor dem Tode übertönen muß.

Man begreift, daß der Glaube an die Auferstehung den Christen das größte Kleinod schien. Ueberall wurde diese Hoffnung laut. Schon an den Pfahl des Scheiterhaufens gebunden dankte Polykarpus dem Herrn, dem allmächtigen Gotte, daß er ihn dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt habe, Theil zu haben unter der Zahl der Märtyrer an dem Kelche Christi zur Auferstehung des ewigen Lebens, der Seele und des Leibes [1]). In Sinnbild und Wort sprachen die ältesten Grabschriften der Christen den Glauben an das ewige Leben und an die Auferstehung aus [2]). Natürlich fehlte das Bekenntniß zu ihm in ihren Schriften nicht. Im Briefe des Polykarpus ist der Glaube, daß Gott, welcher Jesum von den Todten auferweckt hat, auch uns auferwecken wird, der Beweggrund, welcher zur Erfüllung der Ermahnungen des Briefes veranlassen soll [3]). Klemens von Rom bezeichnet die Hoffnung der Auferstehung als das Band, welches die Gläubigen an den Herrn knüpft. Was er über sie sagt, zeigt bereits eine gewisse Vollständigkeit: er begründet ihre Möglichkeit durch die Erinnerung an die Macht Gottes, zeigt, daß sie durch die Treue Gottes verbürgt, in der heiligen Schrift gelehrt, durch die Auferstehung Jesu gewährleistet ist. Jene schönen, oft wiederholten Analogien aus der Natur finden sich bei ihm: Tag und Nacht offenbaren uns die Auferstehung; es entschläft die Nacht und der Tag ersteht; der Tag geht dahin, die Nacht steigt empor. Beachten wir die Früchte, wie die Saat geschieht! Der Säemann geht aus und streut den Samen auf den Acker; darnach verwesen die Körner, die dürr und nackt in die Erde fielen. Aber aus der Verwesung erweckt sie die Macht der göttlichen Vorsehung, und aus Einem erwachsen mehrere und tragen Frucht. Auch die Fabel von dem Vogel Phönix nennt er schon als ein Bild der Auferstehung [4]).

Am wenigsten konnten die Vertheidiger des Christenthums von der großen Hoffnung ihres Glaubens schweigen. Schon in seiner

---

1) Mart. Polyc. 14.
2) Piper, die Grabinschriften der alten Christen. Ev. Kal. 1855.
3) Polyc. ep. c. 2.
4) Clem. ep. ad Cor. c. 24—27.

ersten Apologie bemühte sich Justinus zu beweisen, daß der Glaube an die Auferstehung wohl denkbar sei [1]). Darnach handelte er von ihm in einer besondern Schrift, wenn anders das Bruchstück über die Auferstehung, das ihm zugeschrieben wird, sein Werk ist. Theophilus von Antiochia sah sich veranlaßt, gleich im ersten Buche seiner Schrift an den Autolykus [2]) den Anstoß zu beseitigen, welchen sein heidnischer Bekannter an der Auferstehungslehre nahm. Man erkennt, daß dieser auf dem von den Heiden gewöhnlich eingenommenen Standpunkte stand: er erklärte sie einfach für unmöglich; Grund genug war ihm, daß man ihm auch nicht einen Auferstandenen zeigen könne. Die Antwort, welche er erhielt, daß sein Unglaube auch durch den geforderten Beweis schwerlich überwunden würde, traf den richtigen Punkt; denn die Wurzeln des Zweifels liegen im Willen. Was Theophilus sonst noch beibrachte, erinnert unverkennbar an jene Stelle des Briefes des Klemens. Aber der Duft von Poesie, der die Worte des römischen Bischofs umspielte, verschwindet unter der Hand des Antiocheners. Tatian zeigte sich auch in dem, was er über die Auferstehung sagte, als Schüler Justins. Wie dieser bewies er ihre Denkbarkeit durch die Analogie der Geburt [3]). Am Ausführlichsten und Gründlichsten war Athenagoras; er widmete der Auferstehungslehre eine eigene Schrift. Seiner Gewohnheit nach legte er sein Werk übersichtlich an, indem er es in einen vertheidigenden und einen lehrenden Theil sonderte [4]). In jenem zeigte er, daß die Auferstehung nur dann unglaublich sei, wenn Gott die Menschen nicht auferwecken könnte, oder wenn er sie nicht auferwecken wollte; beides aber sei undenkbar [5]). In diesem [6]) bewies er die Nothwendigkeit der Auferstehung aus dem Zweck der Schöpfung des Menschen, aus der allen gemeinsamen Menschennatur, endlich aus dem zukünftigen Gerichte. In erster Hinsicht behauptete er: Der Mensch ist Selbstzweck; nun kann zwar, was um eines anderen willen geschaffen ist, aufhören, nicht aber, was den Zweck seines Daseins in sich selbst trägt. Denn bei ihm liegt die Ursache des Daseins in dem Dasein. Daraus folgt, daß der Mensch, als Selbstzweck, zum ewigen Leben

1) Apol. 1, 18 sq.
2) Theoph. ad Aut 1, 18—19.
3) Tat. orat. ad Graec. 6.
4) Athen. de resur. 1.
5) Ibid. c. 2—10.
6) Ibid. c. 11—25.

geschaffen ist. Seine Natur aber ist doppelseitig. Da sie sich nach ihren beiden Seiten vollenden muß, so muß der Leib auferstehen. Die Auferstehung ist nur die letzte Verwandlung, welche mit ihm vorgeht. Seinen zweiten Beweis begann Athenagoras mit der kritischen Bemerkung [1]), daß viele meinten, die Nothwendigkeit des Gerichts sei hinreichend, um den Glauben an die Auferstehung zu begründen. Doch werde dadurch ihre Allgemeinheit nicht bewiesen. Deshalb müsse man die Natur des Menschen in Betracht ziehen. Ihm, der aus Leib und Seele bestehe, gelte die göttliche Bestimmung. Wenn er sie erreichen solle, so müsse das Fleisch auferstehen; denn da seine Bestimmung sei zu bleiben, so müsse der Leib ebenso unvergänglich sein, wie die Seele unsterblich ist. Der Tod sei so wenig ein Aufhören des Menschen, wie der Schlaf: er sei nur eine Unterbrechung seines Lebens. In Bezug auf das Weltgericht endlich äußerte Athenagoras, daß seine Gerechtigkeit ebenso wie die Vollkommenheit der Seligkeit die Auferstehung des Leibes fordere.

Betrachten wir nun, wie Tertullian die Aufgabe löste, den Glauben an die Auferstehung zu vertheidigen [2]).

---

1) Ibid. c. 14.

2) Daß die Schrift über die Auferstehung den bisher besprochenen Schriften nachfolgte, wird allgemein angenommen (Hesselberg a. a. O. S. 122, Böhringer a. a. O. S. 690, Uhlhorn a. a. O. S. 66). Hesselberg läßt sie zwischen den Jahren 208 u. 212 verfaßt sein; ebenso Uhlhorn. Vorausgesetzt ist bei dieser Zeitbestimmung, daß Tertullian sie schrieb, nachdem er bereits von der Kirche getrennt war. Doch zweifle ich, ob mit Recht. Zwar sind die Anhaltspunkte für und wider in dieser Schrift so selten wie in der de anim. — in de carn. Chr. fehlen sie ganz —, so daß man schier Bedenken tragen möchte, auf so losen Grund eine Vermuthung zu bauen. Doch mag es geschehen. In keiner der drei genannten Schriften wird die kirchliche Trennung erwähnt; die charakteristische Bezeichnung Psychici für die Antimontanisten kommt in ihnen nicht vor. Man kann einwenden, daß Tertullian in Schriften gegen die Gnostiker keinen Anlaß hatte, den Gegensatz gegen die katholische Kirche zur Sprache zu bringen; allein nach der Trennung beschäftigte ihn dieser Gegensatz so lebhaft, daß er ihn gegen Marcion (4, 22) nicht verhehlte. Auf Grund dieser Bemerkung wird man sagen dürfen, daß die Voraussetzung, mit welcher man an diese Schriften heranzutreten hat, nicht die ist, sie seien nach, sondern die, sie seien vor der Trennung geschrieben. Die Aeußerungen, welche sie über den Montanismus enthalten, sind bei dieser Voraussetzung verständlich. Was de anim. anlangt, so handelt es sich um die Deutung des 9. Kap. Ich glaube, daß Rietschel Uhlhorn gegenüber (a. a. O. S. 53 f.) im Rechte ist. Doch davon wird unten die Rede sein. In de resur. scheint mir das Zugeständniß (c. 2), daß multi

In einige kurze Sätze drängt er den Inhalt seiner Schrift zusammen: Die Zuversicht der Christen ist die Auferstehung der Todten; durch sie sind wir gläubig. Zu diesem Glauben zwingt uns die Wahrheit, welche Gott offenbart. Das Volk dagegen verlacht sie in der Meinung, daß nach dem Tode nichts übrig sei; gleichwohl erkennt es unwillkührlich ein Leben nach dem Tode an. Wie bei dem Volke, so geht es bei den Philosophen: während die einen ein Leben nach dem Tode verwerfen, wissen die anderen davon: Die Welt weiß auch irrend von der Todtenauferstehung (c. 1). Wenn sie auf christlichem Gebiete geleugnet wird, so hat Jesus in dem, was er gegen die Sadduzäer sagte, das Urtheil gesprochen. Die Gnostiker nun bestreiten sie, wie sie auch an einen anderen Gott glauben und die Wahrheit des Leibes Christi verwerfen. Nachdem Tertullian gegen die beiden letzteren Irrthümer aufgetreten ist, will er nun von der Auferstehung handeln. Er beobachtet hiedurch die richtige Reihenfolge, während die Gnostiker bei ihren Angriffen die Ordnung umkehren, indem sie den Glauben da wankend zu machen suchen, wo dies am leichtesten ist, bei der Auferstehungslehre (c. 2).

Tertullian hatte nicht selten die Wahrheit dessen behauptet, was allgemein menschliche Ueberzeugung ist. Bei der vorliegenden Frage hätte leicht sein Satz gegen ihn angewandt werden können. Denn in der Leugnung der Auferstehung des Fleisches war die heidnische Menschheit einig. Deshalb beschränkt er das Recht der Berufung auf allgemein Anerkanntes: Nur als Zeugniß für die feststehende Wahrheit, nicht zur Unterstützung des Falschen darf es angeführt werden. Die Häretiker aber haben kein Recht darauf; denn sie wollen Christen sein. Mit den Mitteln des Christenthums sollten sie ihre Sache führen; allein sie wären machtlos, wenn sie, nicht ausgerüstet mit den einschmeichelnden Gemeinsprüchen, das Wort Gottes

---

rudes et plerique sua fide dubii et simplices plures, quos instrui dirigi muniri oportebit, sich unter der Christenheit finden, dafür zu sprechen, daß die Montanisten und ihre Gegner noch Eine Gemeinde bildeten. Ebenso verhält es sich mit der Aeußerung über den Zweck der neuen Geistesausgießung im 63. Kap. Tertullian setzt voraus, daß sie für die ganze Christenheit vorhanden ist und nicht nur für einen Bruchtheil derselben. Er weiß zwar, daß nicht alle die Prophetie anerkennen; aber er hält es nicht für unmöglich, daß dies noch geschehe (cujus si hauseris fontes). Es scheint mir deshalb, daß die Schrift über die Auferstehung die letzte oder — wenn de spe fidel. nach ihr geschrieben ist — die vorletzte Schrift vor der kirchlichen Trennung ist. Ihre Abfassung würde dann in das Jahr 207 zu setzen sein.

allein benützen würden (c. 3). Deshalb reden sie beinahe wie die Heiden; sie stellen das Fleisch sehr niedrig, bezweifeln die Möglichkeit der Wiederherstellung und die Angemessenheit der Erneuerung des gegenwärtigen Menschenleibes. Eine Fülle von Einwürfen, Bedenken, Zweifeln steht ihnen zu Gebote, alle hergenommen von der Natur des Leibes (c. 4).

Sie setzten den Werth des Leibes herab; deshalb hebt Tertullian die Bedeutung des Fleisches hervor, indem er sagt: Selbst von gnostischem Standpunkt aus muß man zugeben, daß, auch wenn Gott nicht sein Schöpfer wäre, er doch seine Schöpfung wollte, weil nicht verhinderte. Erkennen die Meisten in dem Gotte der Christen, dem einzigen Gott, seinen Schöpfer, so bedarf es keines Beweises, wie werthvoll es ist. Allerdings soll die Welt (nach 1 Kor. 7, 31) untergehen, obwohl sie Gottes Werk ist; jedoch ist dies kein Beweis gegen die Auferstehung des Fleisches; denn der Mensch ist vorzüglicher als die Welt. Das zeigt die Art seiner Schöpfung im Unterschiede von der der Welt. Der Mensch aber ist zunächst das Fleisch; das folgt aus dem Worte Genes. 2. 7 (c. 5). Wie sehr ist das Fleisch durch die Bildung durch Gottes Hand, durch sein Urbild, Christus, erhoben. Die Erde, aus welcher Gott den Leib bildete, wurde durch die Einhauchung der Seele zum Fleische. Auch hierin liegt eine Erhebung des Fleisches: es ist gleichsam die Fassung für den Edelstein der Seele. Endlich macht es der Seele die Herrschaft über die Welt möglich, und herrscht also selbst (c. 7). Sind dies Gründe für die Würde des Fleisches, welche dem gemeinen Verstande einleuchten, so kennt das Christenthum noch höhere: auch das Heil ist durch das Fleisch vermittelt: im Fleische muß man glauben, durch das Fleisch kommt die Wirkung der Sakramente an die Seele, das Fleisch macht die christliche Vollkommenheit durch Fasten, Jungfräulichkeit und Martyrium möglich (c. 8).

Tertullian faßt das Gesagte zusammen: Das Fleisch, das Gott mit seinen Händen zu seinem Ebenbilde schuf, das er mit seinem Odem zur Aehnlichkeit seines Lebens beseelte, dem er die Bewohnung, den Gebrauch, die Herrschaft seines ganzen Werkes übertrug, das er durch seine Sakramente und Disciplinen schmückte, dessen Reinheit er liebt, dessen Zügelung er billigt, dessen Leiden er einen Werth für sich beilegt, dieses sollte nicht auferstehen? Weit verwirft er diese Möglichkeit. Dem Werthe des Fleisches würde sie nicht minder als der Güte Gottes widersprechen. So gering es ihm gegenüber sein mag, so bewährt sich ja den Worten der heiligen Schrift gemäß

gerade am Geringen die ganze Macht der göttlichen Liebe (c. 9). Wenn die heilige Schrift es erniedrigt, so erhebt sie es auch, wie durch eine Reihe von Schriftstellen bewiesen wird [1]) (c. 10). Tertullian schließt diesen ersten Abschnitt seines Buches mit einem Vorwurf gegen die Gnostiker: sie leugnen die Auferstehung des Fleisches und leben doch fleischlich.

Der zweite bringt den Nachweis, daß die Auferweckung des Fleisches Gott möglich ist. Aber fast überflüssig erscheint er. Denn konnte Gott, wie selbst die Gnostiker zugeben, die Welt, sei es aus nichts oder aus einer Materie erschaffen, so kann er noch viel leichter das Fleisch wiederherstellen (c. 11). In dem Kreislaufe der Natur offenbart er dies. Tertullian beweist es in einer Stelle voll rhetorischer Pracht. Blicke, ruft er aus, auf die Beispiele der göttlichen Macht. Der Tag erstirbt in Nacht und wird gänzlich in Finsterniß begraben. Die Pracht der Welt hüllt sich in das Leichengewand, ihr ganzer Reichthum stehet schwarz: alles ist trüb, schweigt, stockt; überall Stillstand, Ruhe. So wird das verlorene Licht betrauert. Und dennoch lebt es wieder auf mit seinem Schmuck, mit seiner Zier, mit der Sonne, gleich, unverletzt und ganz für den gesammten Erdkreis: es tödtet seinen Tod, die Nacht; es durchbricht sein Grab, das Dunkel; es ist sein eigener Erbe, bis auch die Nacht wieder ersteht, auch sie mit ihrem Schmucke: denn die Strahlen der Sterne werden wieder entzündet, welche der Frühschein ausgelöscht hatte; die verschwundenen Gestirne kehren zurück, welche der Wechsel der Zeiten hinweggenommen; wieder erglänzt die Spiegelscheibe des Mondes, welche der monatliche Wandel verdunkelt hatte. Nichts, so schließt er, geht zu Grunde, außer um wieder zu leben: eine Lehrmeisterin vor der Prophetie ist die Natur (c. 12). Sollte Jemand diese Analogien verwerfen, dann hätte er ein völlig passendes Beispiel an dem Vogel Phönix (c. 13).

Sowohl in Rücksicht auf das Fleisch als in Rücksicht auf Gott ist die Auferstehung möglich, das ist der Ertrag der beiden ersten Abschnitte; im dritten wirft Tertullian die Frage auf, ob es eine Ursache gebe, durch welche sie als nothwendig und vernunftmäßig bewiesen werde. Die Antwort besteht in der Erinnerung an das göttliche Gericht. Die Gerechtigkeit Gottes, eine ihm nothwendig beizulegende Eigenschaft, macht ihn zum Richter. Um des Gerichtes willen aber ist die Auferweckung des Fleisches nöthig. Denn nur

1) Jes. 40, 5; Joel 3, 1; Gal. 6, 17; 1 Kor. 3, 16 u. a.

dann ist es vollständig, wenn der ganze Mensch, der einstmals gelebt hat, der Mensch nach Leib und Seele, von ihm betroffen wird (c. 14). Im Leben geschieht nichts ohne körperliche Vermittlung. Bei allem, selbst bei den thatlosen Gedanken, bei dem Schlechten wie bei dem Guten wirkt der Leib mit (c. 15). Es ist nun zwar die Seele das Beherrschende und das Fleisch dient; aber man darf nicht sagen, daß es nur ein todtes Werkzeug sei, und deshalb von dem Gerichte nicht mitbetroffen werden könne. Denn wenn man schon vor dem Werkzeuge eines Verbrechens ein Grauen empfindet, obwohl es dem Verbrecher etwas Fremdes ist, so muß noch vielmehr das Fleisch die Schuld der Sünde mittragen, da es in der engsten Verbindung mit der Seele steht. Es ist mitverantwortlich, weil es ein Theil dessen ist, der handelt. Demgemäß nennt es auch Paulus nicht nur ein Gefäß (1 Thess. 4, 4), sondern den äußeren Menschen (2 Cor. 4, 16); er spricht nicht nur von dem sündigen Fleische (Röm. 8, 3), sondern auch (1 Cor. 6, 20) von der Ehre Gottes am Fleische (c. 16). Die Gerechtigkeit des göttlichen Gerichts ist der Grund für die Auferweckung des Fleisches; nicht, wie manche meinen, der Umstand, daß die Seele für sich allein nichts empfinden könnte. Denn hiezu ist sie, die körperliche, im Stande: sie leidet allein in der Unterwelt. Doch verhält es sich mit dem Leiden ebenso wie mit dem Handeln: die Seele hat für sich das Denken, Wollen, Wünschen, Vornehmen, zum Vollbringen dagegen bedarf sie des Leibes. Wären allein die Gedanken Sünde, so müßte sie allein leiden; da aber auch die Thaten Ursache von Schuld des Menschen sind, so muß der Leib die Strafe mittragen. Wie der Gedanke der That, so geht das Leiden der Seele in der Unterwelt dem des Menschen nach dem Gerichte voraus (c. 17).

Hiemit schließt der in drei Abschnitte zerfallende erste Theil der Schrift über die Auferstehung. Tertullian will ihn nur als Vorbereitung für das Folgende angesehen haben. Denn das Hauptgewicht legt er auf den Nachweis der Schriftlehre. Was er bisher gesagt hat, soll nur die Grundlage für das rechte Verständniß der von der Auferstehung handelnden Schriftstellen geben. Denn entgegen den Gnostikern, welche mit der Voraussetzung der Unmöglichkeit der Wiederherstellung der Substanz an die heilige Schrift herantreten, beweist das Gesagte die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Auferstehung.

Die Untersuchung der biblischen Aussprüche beginnt er mit der Frage, unter welcher Bezeichnung die Hoffnung der Christen in der

heiligen Schrift vorkomme. Er antwortet: Auferstehung der Todten. Spricht man aber von Auferstehen, so ist dabei ein Hinfallen vorausgesetzt. Dies kann nur von dem Leibe gesagt werden, da die Seele niemals, nicht einmal im Schlafe, hinfällig wird. Dann muß aber auch die Auferstehung dem Leibe zukommen. Ebenso sind bei dem Worte „Todte" die Leiber gemeint, wie denn schon Abraham für seinen Todten ein Erbbegräbniß kaufte (Genes. 23, 4). Schon der Ausdruck der heiligen Schrift beweist also die Auferstehung des Fleisches (c. 18). Nach der Meinung der Gnostiker ist dies nicht der Fall; denn sie erklären die Auferstehung der Todten allegorisch; der Tod sei die Unkenntniß Gottes, die Auferstehung die Erkenntniß der Wahrheit im Glauben (c. 19). Sie gehen dabei von der Meinung aus, daß die Propheten alles allegorisch geredet hätten. Jedoch ist diese Annahme irrig: ein Verständniß der Weissagungen wäre ja bei ihr unmöglich; überdies widerspricht ihr die wörtliche Erfüllung vieler Aussprüche der Propheten (c. 20). Doch wird zugegeben, daß sich allegorisch gemeinte Stellen finden; nur gehören diejenigen, welche von der Auferstehung der Todten handeln, nicht zu ihnen. Denn der Aussprüche, welche die körperliche Auferstehung lehren, sind zu viele, und sie sind zu klar; sodann läßt sich nicht denken, daß eine so bedeutungsvolle Lehre zweideutig und mißverständlich verkündigt worden ist (c. 21). Endlich ist die Annahme einer geistlichen Auferstehung durch die Angabe des Zeitpunktes der Todtenauferstehung ausgeschlossen. Jesus selbst nennt (Luk. 21) die Zeit seiner Wiederkunft. Weil diese noch erwartet wird, so muß auch die Auferstehung eine Thatsache der Zukunft sein (c. 22). Allerdings gebraucht der Apostel Paulus die Wörter Tod, Begraben, Auferstehen bildlich (Col. 2, 12; 3, 1 ff.), jedoch ohne die Wirklichkeit der zukünftigen Auferstehung leugnen zu wollen. Denn bei seiner Arbeit und seiner Hoffnung, bei seinen Wünschen und Geboten blickte er auf die Zukunft; mit ihm auch Petrus (c. 23). Welche Zeit er im Auge hatte, ist in den Briefen an die Thessalonicher ausgesprochen: die Wiederkunft des Herrn Jesu (c. 24). Ebenso weist endlich die Apokalypse deutlich auf die Zukunft. Wenn nach dem allen feststeht, daß die Auferstehung zukünftig ist, so kann sie nicht, oder doch nicht nur geistlich zu verstehen sein (c. 25).

Die falsche Anwendung der allegorischen Auslegung ist also zu vermeiden. Dagegen bestätigen nicht wenige Stellen, die richtig allegorisch gedeutet werden, den Auferstehungsglauben. Hieher gehören alle diejenigen, wo von Gnade oder Zorn Gottes über die

Erde geredet wird. Denn Gott selbst gab durch seinen Ausspruch Genes. 3, 19 ein Recht, sie allegorisch zu verstehen. Die wörtliche Fassung dagegen würde einen unwürdigen Sinn ergeben; sie ist ein judaisirendes Mißverständniß (c. 26). Aehnliche Stellen sind solche, in welchen die Hoffnung des Fleisches unter dem Bilde der Neubekleidung verkündigt, oder Tod und Auferstehung als Hinein- und Hervorgehen aus den Kammern dargestellt wird (c. 37). Auch sinnbildliche Vorgänge, wie das Erkranken und Wiedergenesen der Hand des Moses weissagen die Auferstehung. Andere Stellen enthalten sie, ohne daß sie geradezu genannt wird, wie z. B. jener Ausspruch Jes. 38, 16: Ich tödte und mache lebendig; jenes geschieht im Sterben, dieses im Auferstehen der Menschen (c. 28).

Wenn schon hier überall die Auferstehung des Fleisches gelehrt ist, so gibt es vollends keinen Anschein von Berechtigung, diejenigen Stellen in Zweifel zu ziehen, in welchen sie offen ausgesprochen ist. Einen Ueberblick über sie gibt nun Tertullian. An die Spitze stellt er die prophetischen Aussprüche und führt als die wichtigste Stelle Ezech. 37, 1—14 an (c. 29). Er bemerkt zu ihr: Man bezieht sie auf die Vernichtung und Wiederherstellung des Reiches Israel, indem man auf den 11. Vers hinweist. Allein gesetzt auch, diese Erklärung wäre richtig, so würde die Weissagung doch nur unter der Voraussetzung möglich sein, daß die Auferstehung etwas Wirkliches ist. Aber sie ist nicht richtig. Der Herr sagt: „Diese Gebeine sind das Haus Israel", weil die Juden an der Auferstehung zweifelten, und er sie ihrer gewiß machen wollte. Sie, die sich über ihre Zustände beklagten, sollten durch das Gesicht des Propheten angewiesen werden, ihre Hoffnung auf das ewige Heil zu richten. Wenn sich die Weissagung nur auf die Rettung Israels bezöge, wie könnte dann allen Völkern die gleiche Verheißung der Auferstehung aus den Gräbern gegeben sein Jes. 26 u. 66 (c. 31)? Wie könnte von der Auferstehung aller irgendwie Verstorbenen geredet werden Apok. 20, 13? Neben den Worten der Propheten ist die Geschichte des Propheten Jonas ein Beweis für die Auferstehung des Fleisches. Mit einer allgemeinen, gegen die allegorische Verflüchtigung der prophetischen Aussprüche gerichteten Bemerkung schließt Tertullian diesen Abschnitt. Er will sie durch ihre eigene Konsequenz überwinden, indem er behauptet, wenn man den Leib allegorisch deute, so sei es inkonsequent, dies nicht auch bei dem zu thun, was von der Seele geweissagt sei (c. 32).

Wendet er sich zu den Evangelien, so tritt ihm die durch

Matth. 13, 34 begründete Annahme entgegen, daß Jesus alles gleichnißweise geredet habe. Sein Widerspruch richtet sich auch hier gegen die Allgemeingiltigkeit des Satzes. Um sie zu beseitigen bemüht er sich, gewisse Regeln aufzustellen, an denen man zu erkennen habe, ob etwas als Gleichniß gemeint sei, oder nicht. Offene, klare Aussprüche hat man nicht anders zu verstehen, als sie lauten. Dies gilt von der Auferstehung, bei welcher der Herr an die fleischliche Körperlichkeit denkt (c. 33). Schon wenn er als den Zweck seines Kommens nennt, das Verlorene selig zu machen, so meint er den Menschen, der nach Leib und Seele dem Verderben verfallen ist. Wie bei dem Verderben, so kann man auch bei der Rettung Leib und Seele nicht trennen. Ja, weil der Tod zunächst den Leib trifft, so muß auch das Heil, die Auferstehung ihm vor allen zu Theil werden. Der Herr selbst hat Joh. 6, 38—40 seine Meinung erläutert (c. 34). Gegensätzlich bestätigt wird sie durch die Bezeichnung Gottes als dessen, der Leib und Seele verderben, also auch wieder auferwecken kann. Die Schilderungen der ewigen Strafen, wie der ewigen Seligkeit nöthigen anzunehmen, daß das Dasein in der Ewigkeit ein leibliches sein wird (c. 35). Die Antwort, welche Jesus den Sadduzäern gab, ist der Beweis für diese Annahme; denn Jesus muß die Auferstehung in dem gleichen Sinne wie sie gemeint haben; sie aber leugneten die leibliche Auferstehung (c. 36). Sagt der Herr anderwärts [1]), daß das Fleisch nichts nütze sei, so darf man hieraus nicht zuviel schließen; denn es ist auf den Zusammenhang der Stelle zu achten. Nach ihm aber meint Jesus, daß das Fleisch nicht lebendig machen könne; dies wirkt das Wort und der Geist, der das todte Fleisch wieder belebt. Joh. 5, 25 und 28 (c. 37). Wie die Worte, so bestätigen die Thaten des Herrn den Glauben an die Auferstehung des Fleisches. Denn nicht nur zu einem Beweise seiner Macht, oder um der einmaligen Wohlthat der Wiederbelebung willen hat er Todte in das Leben zurückgerufen, sondern er that es, um den Glauben an die Auferstehung zu begründen (c. 38).

An das Zeugniß des Herrn reiht Tertullian das apostolische, nicht ohne zu bemerken, daß die Apostel über die Auferstehung nichts Neues lehrten. Der Unterschied zwischen ihrer Lehre und der des alten Testaments ist nur, daß die Ihrige einen Bezug auf Christus hat. Der vornehmste Zeuge ist Paulus mit seinem Bekenntniß vor dem hohen Rathe (Act. 23, 6), daß er um der Hoffnung der Auf-

1) Joh. 6, 63.

erstehung willen gerichtet werde, mit seiner Versicherung vor dem Könige Agrippas (Act. 26, 22), daß er nichts sage, als was schon die Propheten gesagt haben, und mit seiner Verkündigung der Auferstehung Christi in Athen (Act. 17, 32). Ueberall ist die Erzählung nur verständlich, wenn Paulus die leibliche Auferstehung predigte. Später, in seinen Schriften, lehrte er sie im Gegensatze zum heidnischen Unglauben ausführlicher; er bewies, daß es eine Auferstehung gebe, daß sie noch nicht geschehen, und daß sie leiblich sei, letzteres in dem Sinne der gegenwärtigen Leiblichkeit (c. 39).

Doch gerade aus den Worten des Apostels Paulus suchten die Häretiker Beweise für die Leugnung der Auferstehung zu gewinnen. Tertullian sieht sich genöthigt, eine Anzahl Stellen, welche sie anzuführen pflegten, zu untersuchen. Auf einzelne Worte stützten sie sich. Er tritt ihren Deutungen entgegen; aber indem er jedesmal die Untersuchung über den ganzen Abschnitt ausdehnt, welchem die fragliche Stelle angehört, bekämpft er zugleich ihre Methode: er dringt auf die Beachtung des Zusammenhangs.

Die erste Stelle, welche er erwähnt, ist 2 Kor. 4, 16: Wenn auch der äußere Mensch verwest, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert. Er bestreitet, daß der äußere Mensch den Leib, und der innere die Seele bedeute; der Apostel meine mit diesem vielmehr die Gesinnung des Menschen; ferner daß das Verwesen von der auf den Tod folgenden Verwesung zu verstehen sei; es beziehe sich auf die Leiden der Christen während ihres Lebens; endlich daß die von Tag zu Tag fortgehende Erneuerung in der Auferstehung gefunden werden könnte; mit ihr sei die Entwickelung des christlichen Lebens gemeint. Den Beweis für seine Erklärung erblickt er in den folgenden Versen: Hier werden die Trübsale, welche den Leib aufreiben, genannt. Die Seele ist dabei nicht theilnahmlos; ebenso aber wie sie an der leiblichen Trübsal wird der Leib an ihrer Herrlichkeit theilnehmen (c. 40). Spricht der Apostel im fünften Kapitel von der himmlischen Wohnung für die Gläubigen, so thut er es nicht, um die Wiederherstellung des Leibes zu leugnen; denn die himmlische Wohnung bedeutet den Leib der Auferstehung. Es ist nach V. 2—4 des Apostels Wunsch, es ist die Gnade derer, welche die Wiederkunft des Herrn erleben, daß ihre Leiber ohne Tod verwandelt werden (c. 41). Die Verwandlung des Sterblichen in das Unsterbliche selbst aber wird allen zu Theil werden, den Verstorbenen nach der Auferstehung (c. 42). Auch in den Versen 6—9 will Paulus nicht den Leib herabsetzen, als scheide er die Christen von

dem Herrn, sondern er stellt dem gegenwärtigen Leben in der Hoffnung das einstige in der Erfüllung gegenüber. Im 10. Verse aber ist die Auferstehung des Leibes unzweifelhaft vorausgesetzt; von hier fällt dann Licht auf den ganzen Abschnitt (c. 43). Die Stelle Kap. 4, 16—5, 10 hat Tertullian überschaut; er wirft nun einen Blick auf die Verse, welche diesem Abschnitte vorausgehen, indem er bei dem sechsten beginnt. Sie beweisen die Würde und die Hoffnung des Fleisches. Denn ist es das Gefäß des himmlischen Schatzes, so kann es nicht zu Grunde gehen; sonst wäre auch er verloren. Und wenn nach dem 10. Verse das Leben Christi, des Auferstandenen, in ihm geoffenbart werden soll, so ist dies nur möglich, wenn die Christen leiblich auferstehen werden, wie er leiblich auferstanden ist (c. 44).

Wie die Gnostiker die Unterscheidung zwischen dem inneren und äußeren Menschen auf Seele und Leib bezogen, ebenso die andere zwischen dem neuen und alten Menschen Eph. 4, 22. Auch auf diese Stelle geht Tertullian ein, indem er die gnostische Deutung für unmöglich erklärt. Denn zeitlich geht die Entstehung des Leibes der der Seele nicht voraus, und logisch ist die Seele das Primäre. Uebrigens spricht der Apostel in den folgenden Versen selbst aus, daß er unter dem alten Menschen die Werke des Fleisches versteht; auch diese Unterscheidung bezieht sich auf das Moralische, nicht auf das Substantielle (c. 45).

Andere Stellen schienen den Gnostikern eine Verwerfung des Fleisches zu enthalten; Tertullian nennt Röm. 8, 8: Die im Fleische sind, können Gott nicht gefallen; wieder verweist er den Ausspruch auf das ethische Gebiet und erklärt „im Fleische" durch „in den Werken des Fleisches". Ferner den 10. Vers desselben Kapitels: Der Leib ist todt. Er hebt hervor, daß der Leib um der Sünde willen sterblich sei, und erinnert, um den Sinn richtig zu stellen, an den 11. und 12. Vers, wo deutlich die Auferweckung des sterblichen Leibes gelehrt sei, und wo ausdrücklich von dem Leben nach dem Fleische geredet werde; damit stimmten die vorhergehenden Verse (2—7) wohl überein (c. 46). Aehnlich verhält es sich mit Röm. 6, 6: Der alte Mensch ist gekreuzigt. Daß dies davon zu verstehen ist, daß die Christen der Sünde absterben, beweisen sowohl die vorhergehenden als die nachfolgenden Verse. Der Ungerechtigkeit und dem Tode ist der Mensch entnommen, für die Heiligung und das ewige Leben bestimmt. Das Heil erstreckt sich auch über das Fleisch; darum wird es getauft: so ist die Gnade mächtiger als die Sünde, so vollendet sich die Kraft in der Schwachheit. Tertullian schließt, indem

er mit Anspielung auf die verschiedensten Schriftstellen das Bekenntniß seines Glaubens an die Auferstehung, man möchte sagen, ausklingen läßt (c. 47).

Bisher hatte er auf die Stelle, welche die Häretiker vor allen anführten, 1 Kor. 15, 50: Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben, keine Rücksicht genommen. Jetzt, da er sie besprechen will, läßt er erkennen, daß er das mit gutem Bedacht gethan hatte. Indem er den Sinn der übrigen fraglichen Aussprüche zuerst zurecht stellte, wurde deutlich, wie völlig ohne Parallele jene Stelle wäre, wenn sie den Sinn hätte, welchen die Gnostiker in ihr fanden. Auch hier überblickt er den ganzen Abschnitt, welchem jener Vers angehört. Er beginnt mit V. 12—18: In diesen Versen nennt Paulus die Auferstehung des Herrn als den Grund für unsere Hoffnung eigener Auferstehung. Da er leiblich auferstanden ist, so ist kein Zweifel, daß, wenn wir ihm gleich sein sollen, auch unsere Auferstehung leiblich sein wird. In den Versen 21—34 ist dies bald die Folge, bald die Voraussetzung sämmtlicher Aussagen (c. 48). Auf die leibliche Auferstehung also weist der Zusammenhang der Stelle; heißt es nun, daß Fleisch und Blut das Himmelreich nicht ererben werden, so fragt sich, wer durch diese Worte von ihm ausgeschlossen ist. Es sind die Irdischen, aber nicht der Substanz, sondern dem Wandel nach. In dieser Auslegung wurde Tertullian durch den 49. Vers bestärkt, welchen er als eine Ermahnung verstand: wir sollen das Bild Christi tragen, indem wir ihm nachfolgend in Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrheit leben. Da sich die Aussage über Fleisch und Blut an diese Ermahnung anschließt, so kann man über ihren Sinn nicht zweifeln (c. 49). Richtig ist, daß Fleisch und Blut in ihrem jetzigen Zustande das Reich Gottes nicht ererben können; aber eben deshalb werden sie ja verwandelt werden (c. 50). Wie könnte Paulus jenes Wort so gemeint haben, wie es die Häretiker verstanden, da doch Christus auferstanden, da seine Menschennatur zur Rechten Gottes erhöht ist? Die rechte Auslegung des 50. Verses verhindert ein Mißverständniß der nächsten Verse 50—53 (c. 51).

Tertullian geht zu der Frage über, in welchem Körper die Todten wiederkehren werden. Er beantwortet sie auf Grund der von ihm bisher übergangenen Verse (35 ff.) des besprochenen Kapitels. Dort wirft der Apostel selbst diese Frage auf und gibt Antwort auf sie. Aus dem Vergleiche des Leibes mit dem Samenkorne (V. 36

—38) schließt er einerseits auf die Selbigkeit des Leibes, andererseits auf die Verschiedenheit seiner Gestalt. Denn eines hebt das andere nicht auf: der auferstandene Leib ist derselbe wie der gestorbene, wenn auch vollkommener, kein anderer, wenn auch anders wiederkehrend. Das Neue, was ihn auszeichnet, ist nach V. 39—41 die Ehre und der Schmuck, welche ihm gegeben werden. Die Verse 42—45 bezeugen wiederum die Identität des Leibes, welcher stirbt, und welcher aufersteht (c. 52). Zwar beziehen die Gnostiker den Ausdruck „geistlicher Leib" (V. 44) auf die Seele; aber sie irren dabei, da dasselbe, was in die Erde gesäet wird, aus ihr wieder aufersteht; das ist aber der Leib und nicht die Seele. Hiemit stimmt der 45. Vers überein, in welchem der Apostel daran erinnert, daß Adam zu einer lebendigen Seele d. h. daß sein Fleisch zu einem beseelten Leibe wurde. Dies wiederholt sich in der Auferstehung, damit der seelische Leib zum geistlichen werde, wie es in Christo geschehen ist. Christus und Adam, welche der Apostel einander gegenüberstellt, sind einander gleich in Beziehung auf ihr Fleisch: durch dasselbe sind beide Menschen. Auf das Fleisch bezieht sich also der 46. Vers, daß nicht der geistliche, sondern der seelische Leib der erste sei (c. 53). Tertullian schließt seine Erklärung, oder vielmehr Zurechtstellung des Sinnes von 1 Kor. 15 mit der Bemerkung, daß viele Fragen nur aus Mißverstand entstanden seien, indem man die Worte stets im gleichen Sinne nahm, während der Sinn verschieden ist nach den Subjekten, von welchen sie gebraucht werden (c. 54).

Das Zweite, was Tertullian von dem Auferstehungsleibe behauptet hatte, war seine Verschiedenheit von dem gegenwärtigen Leibe. Hievon spricht er nun noch. Er fragt, was unter der Veränderung des Leibes zu verstehen sei, und verlangt, daß man klar zwischen Sich-verändern und Aufhören unterscheide. Denn dies sind zwei verschiedene Begriffe: bei der Veränderung bleibt das, was sich verändert, wie denn der Mensch die Veränderung schon in diesem Leben auf die manchfachste Weise erfährt, während er doch derselbe bleibt: er wird kein anderer, sondern anders. Auch die heilige Schrift Alten wie Neuen Testaments bietet Beispiele der Veränderung. Tertullian erinnert an das Erkranken der Hand Mosis und an das Leuchten seines Angesichts, an den Schimmer der Verklärung, der das Antlitz des Stephanus erhellte, und an die Transfiguration des Herrn. Aehnlich hat man sich die Auferstehung zu denken: der Mensch wird verändert, aber seine Substanz bleibt (c. 55). Die Neuschaffung des Fleisches würde den Zweck der Auferstehung zu

Lohn und Strafe unmöglich machen. So wenig wird sie stattfinden, als Gedächtniß oder Selbstbewußtsein verloren gehen. Dem, daß in der Auferstehung die Menschenseele, welche hier gelebt hat, bleibt, entspricht es, daß sie auch ihren Leib wieder findet (c. 56). Freilich erhebt sich hiegegen das gewöhnliche Mißverständniß, daß die Identität des Leibes eine vollständige Gleichheit bedinge; man meint, er solle mit allen seinen Schwächen wieder erstehen. Tertullian zeigt, daß dies im Gedanken der Auferstehung des Fleisches nicht enthalten sei. Denn dabei ist eine Wiederherstellung des Menschen in der seiner Idee gemäßen Vollkommenheit gemeint. Das zeigt die Auferstehung Christi, und bestätigt das Wort des Apostels 1 Kor. 15, 52. Leiden sind im Leben der Auferstehung unmöglich; zwar ist das Fleisch von Natur leidensfähig; aber Gott schenkt ihm nach seiner Macht die Freiheit von Leiden (c. 57). Stellen wie Jes. 35, 10 und Apok. 7, 16; 21, 4 dienen zum Belege für diese Anschauung, welche ebenso in der Konsequenz des Glaubens an die Vollendung des Heils liegt, wie sie durch mancherlei Vorkommnisse, welche die heilige Schrift berichtet, vorgebildet ist. Tertullian erwähnt Deut. 29, 5, ferner die Bewahrung der Freunde Daniels und die Rettung des Propheten Jona, endlich die Beispiele Henochs und Mosis (c. 58). Ein zweiter Einwand ist, daß die zukünftige Welt anderer Art als die jetzige sei, und daß deshalb der sich gleich bleibende Menschenleib nicht zu ihr passe. Tertullian entgegnet, daß auch die zukünftige Welt nach 1 Kor. 3, 22 für den Menschen da sein wird. Aus Jes. 40, 6, verglichen mit V. 5 läßt sich hiegegen nichts entnehmen, denn der Prophet redet nicht von einem der Substanz nach verschiedenen Fleische, sondern nur von seinem verschiedenen Ausgange zu Gericht oder Heil (c. 59). Sagt man, es sei unangemessen, daß die Glieder, deren Beschaffenheit für den Zweck des irdischen Lebens eingerichtet sei, im ewigen Leben dauerten, so erinnert er nicht nur an die zwischentretende Wandelung, sondern behauptet auch, daß die den Gliedern zukommenden Verrichtungen ihnen nur so lange obliegen, als die Bedürfnisse des irdischen Lebens dauern. Ohne Glieder jedoch kann der Mensch schon um des Gerichts willen nicht sein. Würden sie aufhören, so würde schließlich der Leib selbst zerstört. Wenn aber ihre gegenwärtige Bestimmung ein Ende nimmt, so kann ihnen Gott eine neue verleihen (c. 60). Jetzt schon dienen ja die vornehmsten Glieder zu den manchfachsten Dingen. Daß ihr eigentlich irdisches Geschäft aufhört, ist möglich; denn es geschieht dann und wann schon in dieser Zeit (c. 61). Das Wort Jesu, daß die Menschen engel-

gleich sein werden (Matth. 22, 30), macht es gewiß, daß es in der Zukunft zu erwarten ist (c. 62).

Tertullian schließt seine Schrift, indem er die Hauptpunkte hervorhebt; er unterläßt es nicht, zuletzt noch die montanistische Prophetie zu empfehlen: Das Fleisch wird auferstehen, und zwar alles Fleisch, es selbst, unversehrt. Schon ist, was wir erwarten, in Christo verwirklicht: Bräutigam und Braut — Geist und Fleisch — sind in ihm vereinigt. Das Fleisch geht nicht verloren; es zieht sich nur zurück; zur mütterlichen Erde kehrt es wieder, um aus ihr von Neuem zu erstehen. Wie Neid der ungläubigen Seele gegen das Fleisch ist die Leugnung seiner Auferstehung. Fürsorge gegen den Unglauben hat Gott getroffen durch die Ausgießung seines Geistes, vornehmlich in der neuen Prophetie; wer aus ihrer Quelle schöpft, bleibt frei von Unwissenheit und Zweifel (c. 63).

Ueberblicken wir den Gang der Schrift, so erweist sich ihre Anlage als überaus einfach. In der Einleitung (c. 1—4) finden wir einerseits die Gegner genannt, welche Tertullian bei seinem Werke im Auge hatte, andererseits den Boden, auf welchem seiner Ueberzeugung nach der Streit zu führen war, die heilige Schrift. Doch folgt nicht sofort eine Darstellung der Schriftlehre von der Auferstehung, sondern zuerst wird ihr Zusammenhang mit anderen Glaubenssätzen des Christenthums gezeigt: sie folgt aus dem, was die Christen über den Werth des Leibes denken (c. 5—10), aus dem, was sie von Gott und seinem Wirken wissen (c. 11—13), endlich aus dem, was sie von dem göttlichen Gerichte glauben (c. 14—17). Die Gnostiker leugneten nicht, daß die heilige Schrift von der Auferstehung rede; sondern sie leugneten die Auferstehung, indem sie die hieher gehörigen Schriftstellen allegorisch erklärten; deshalb mußte zunächst das Recht der allegorischen Deutung bestritten werden; dies geschieht ausführlich in der Einleitung des zweiten Theils (c. 18—28). Die Lehre der ganzen Schrift wollte Tertullian erheben; darum betrachtet er nacheinander prophetische, evangelische und apostolische Stellen; bei den ersteren beiden wählt er nicht nur solche, welche Aussprüche, sondern auch solche, welche Thatsachen enthalten. So sehr ist er auf Vollständigkeit bedacht. Natürlich berührt sich, was er zur Erklärung der Stellen beibringt, manchfach; doch läßt sich nicht verkennen, daß er jedesmal eine andere Seite hervorhebt. Die prophetischen Aussprüche lehren die Auferstehung des Fleisches, betont wird dabei ihre Allgemeinheit (c. 29—32). Bei den zur Erwähnung kommenden Worten und Thaten Jesu tritt hervor, daß es

das Fleisch ist, welches aufersteht (c. 33—38). Die gleiche Thatsache belegen die Ausprüche des Paulus (c. 39—51); doch geben sie zugleich Aufschluß über die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes (c. 52—54). Ueber die letztere werden wir noch durch andere Stellen der heiligen Schrift belehrt, die im Anschluß an das, was Paulus sagt, berücksichtigt werden; dabei ist das Augenmerk darauf gerichtet, alle Einwände, welche erhoben wurden, zu widerlegen (c. 55—62).

An die Schrift über die Auferstehung wird sich die verlorengegangene über die Hoffnung der Gläubigen [1]) angeschlossen haben: sie handelte von dem zu erwartenden tausendjährigen Reiche. Der christliche Chiliasmus trat in ihr den jüdischen Zukunftshoffnungen entgegen.

---

1) Adv. Marc. 3, 24: De restitutione vero Judaeae, quam et ipsi Judaei ita ut describitur sperant, locorum et regionum nominibus inducti, quomodo allegorica interpretatio in Christum et in ecclesiam et habitum et fructum ejus spiritaliter competat, et longum est persequi et in alio opere digestum, quod inscribimus de spe fidelium et in praesenti vel eo otiosum, quia non de terrena sed de coelesti promissione sit quaestio. Nam et confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante coelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Hierusalem coelo delata. Daß das Letztere hauptsächlich ausgeführt war, zeigt die Bemerkung von Hieron. in Ezech. c. 36: Neque enim . . . gemmatam et auream de coelo expectamus Hierusalem. . . Quod et multi nostrorum et praecipue Tertulliani liber qui inscribitur de spe fidelium pollicetur.

Siebentes Capitel.

Trennung Tertullians von der Kirche. Fortsetzung der Bestreitung der Irrlehrer.

Eine Reihe von Jahren war seit der Verfolgung des Jahres 202 und dem Märtyrertode der Perpetua und Felicitas vergangen. Die Zustände in der Gemeinde zu Karthago waren, was das Verhältniß der Montanisten zu den Katholikern betrifft, nicht wesentlich anders geworden. Die Anhänger des Montanus bildeten eine geschlossene Partei; aber sie standen noch innerhalb der Kirche: man war sich auf beiden Seiten des Unterschieds bewußt; aber man versuchte nicht zu leugnen, daß auch die Gegner Christen und Glieder der Kirche seien. Man suchte sie für den eigenen Standpunkt zu gewinnen. Ein an sich unbedeutender Vorgang, welchen Tertullian berichtet, gewährt uns einen überraschenden Blick in die Verhältnisse. Er erwähnt eine Ekstatische, welche, wie es scheint, regelmäßig während des Gottesdienstes in ihren hellsehenden Zustand gerieth. Ihre Gesichte schlossen sich an die verlesenen Schriftstellen oder an die gesungenen Psalmen an; sie meinte mit Engeln, ja mit dem Herrn selbst zu verkehren, Geheimnisse enthüllt zu schauen, sie that Blicke in die Herzen, gab denen, welche es begehrten, Rathschläge wider Krankheiten [1]). Daran aber, daß sie vor der Gemeinde lehrend auf-

1) De anim. 9: Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasin in spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit et medecinas desiderantibus submittit. Jam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disseruerамus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta solemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit — nam et diligentissime digeruntur, ut etiam probentur — Inter cetera, inquit, ostensa est mihi anima etc. Uhlhorn (a. a. O. S. 54) behauptet, der Vorgang könne nur in einer separirten montanistischen Gemeinde stattgefunden haben.

getreten wäre, ist kein Gedanke[1]); sondern wenn der Gottesdienst geschlossen, das Volk entlassen war, dann theilte die Seherin den zurückbleibenden Presbytern, unter welchen sich Tertullian befand, ihre Gesichte mit. Man besprach, prüfte sie mit der größten Achtsamkeit. Die Kirche war also ebensoweit davon entfernt, sie sofort zu verwerfen, als sie sofort anzunehmen. Daß sich die Parteien nicht lange so gegenüber stehen konnten, leuchtet ein; es mußte irgendwie zur Entscheidung kommen.

Nun gestalteten sich die Zeitverhältnisse für den Montanismus ungünstiger; denn die Verfolgung endete eher, als zu erwarten gewesen; alles ließ sich zu einem friedlichen Dasein an. Schwärmerische Sekten aber blühen nicht in ruhigen Zeiten; sie können die Erregung des Gemüthslebens, welche durch drohende Gefahren, durch vorausgesehenes Unglück, durch wechselnde Leiden hervorgerufen wird, nicht entbehren. Es ist erklärlich, daß sich die Mehrzahl der Christen immer entschiedener von dem Montanismus abwandte; wie ihn früher die Zeitlage zu bestätigen schien, so schien sie nun seinen Irrthum zu beweisen. Man merkt, daß die Erndtezeit für ihn vorüber war, wenn Tertullian klagend und anklagend sagt: Sehr häufig hat der Paraklet dies ausgesprochen, wenn man seine Reden nur anerkennen, in den Gnadengaben die Erfüllung der Verheißung finden wollte[2]). Die Kraft der Ueberzeugung aber erlahmt bei denen, welche sich einer unterliegenden Sache ergeben haben, nicht immer; vielmehr hängen sie ihr oft mit einer Art schmerzlicher Leidenschaft um so treuer an. Mochten die angeblichen Geisteswirkungen der Montanisten immer weniger Glauben finden, so hörten sie deshalb doch nicht auf;

Wie mich dünkt, irrt er. Richtig ist, daß die Montanisten in Karthago in der Minderzahl waren, und daß der Bischof zu ihren Gegnern gehörte. Aber daß um dessen willen die Gesichte montanistischer Seherinnen nicht ohne weiteres verworfen wurden, ergibt sich aus dem Martyrium der Perpetua und Felicitas. Die vorsichtige Art, wie man nach dem Berichte Tertullians jene Gesichte aufnahm, ihre Mittheilung zwar nicht unterdrückte, aber sie dem Volke entzog und nur den größtentheils antimontanistischen Klerikern machen ließ, zeigt vielmehr Abneigung gegen sie als Freude über ihren Empfang. Die Gemeinde wird also keine montanistische, sondern eine aus Anhängern und Gegnern der neuen Prophetie zusammengesetzte gewesen sein.

1) Vgl. dagegen Epiph. haer. 49, 2: *Τὴν ἀδελφὴν τοῦ Μωυσέως ὡς προφήτιδα λέγουσιν εἰς μαρτυρίαν τῶν παρ' αὐτοῖς καθισταμένων γυναικῶν ἐν κλήρῳ· ἐπίσκοποί τε παρ' αὐτοῖς γυναῖκες καὶ πρεσβύτεροι γυναῖκες καὶ τὰ ἄλλα.*

2) De anim. 58.

auch in den Friedensjahren fehlte es nicht an solchen, welche der geistlichen Gaben sich rühmten. Gerade hiedurch aber rückte die unabwendbare Nothwendigkeit der Trennung der Montanisten und ihrer Gegner immer näher.

Endlich trat sie ein; auch in Karthago geschah, was in Rom schon einige Zeit vorher geschehen war [1]): die Montanisten schieden aus der Gemeinde aus. Diese Thatsache steht fest, und wenn auch ihr letzter äußerer Anlaß unbekannt bleibt, so hat sie selbst doch nichts Unbegreifliches. Daß die Trennung nicht von den Katholikern, sondern von den Montanisten ausgieng, ist an sich wahrscheinlich und wird von Tertullian bezeugt [2]): sie kündigten jenen die Gemeinschaft auf; dazu glaubten sie sich um des Paraklet willen verpflichtet. Nun hatte die unklare Stellung der Kirche der neuen Prophetie gegenüber ein Ende: der Montanismus galt als Pseudoprophetie. Die Montanisten dagegen konnten rühmen: Bei unserem Glauben findet sich das Wort der neuen Prophetie [3]); bei uns vertheidigt das geistliche Verständniß unter der Autorität des Glaubens die Beschränkung der Ehen [4]). Sie hatten erreicht, wonach sie strebten: eine Gemeinde bestehend aus Vollkommenen; aber thatsächlich waren sie zur Sekte geworden. Dies geschah im Jahre 207 [5]).

Welche Rückwirkung hatten diese Vorgänge auf Tertullian?

In jener Verfolgung wußte er, daß sein Wort in der Gemeinde etwas galt, obgleich er seinen Montanismus nicht verbarg [6]). Bei seiner unablässigen Thätigkeit gegen die Gnostiker, diese gefährlichsten Feinde der katholischen Kirche, konnte sein Einfluß nicht sinken, zumal da er nicht als Führer der montanistischen Richtung in Karthago auftrat. Wir finden in dieser Stellung einen Presbyter Namens Aspasius [7]); vielleicht war Tertullian den Montanisten nicht extrem genug; denn sicher ist, daß er weit entfernt war, denjenigen den Brudernamen zu verweigern, welche die montanistischen Weissagungen nicht annahmen. Unbeabsichtigt, aber deshalb um so

1) Adv. Prax. 1.

2) Ibid.: Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disjunxit a psychicis.

3) Adv. Marc. 3, 24.

4) Ibid. 1, 29.

5) Diese Jahreszahl ergibt sich aus der Abfassungszeit des ersten Buchs gegen Marcion. Vgl. unten.

6) Scorp. 15.

7) Pass. Perp. et Fel. 13. Vgl. S. 197 Anm. 3.

charakteristischer spricht sich seine Stellung in dem Urtheile aus, welches er über die Schriftsteller gegen die Valentinianer abgab [1]). Der ehrwürdige Proculus, der Mann ergraut in Jungfräulichkeit und von christlicher Beredtsamkeit, stand ihm am nächsten; nicht ohne Stolz nannte er ihn unseren Proculus. Aber zu seinen Vorbildern, welche zu erreichen sein einziger Wunsch sei, rechnete er außer ihm nicht allein Männer wie Justinus und Irenäus, sondern auch einen entschiedenen Gegner der Montanisten, den Rhetor Miltiades. Wenn er es nicht unterlassen konnte, seinem Namen ein Beiwort zu geben, das einen tadelnden Beigeschmack hat, so erwähnte er doch gerade bei ihm die Zugehörigkeit zur Kirche [2]). Dabei gab er die Hoffnung nicht auf, seine Leser zur Anerkennung des Paraklet zu bewegen. Wo sich Gelegenheit bot, empfahl er mit aller Wärme, aus dem Borne der neuen Prophetie zu schöpfen, damit der Durst nach Unterweisung gestillt, die Hitze der Zweifelsfragen gelindert werde [3]).

Diese Hoffnung war es wohl auch, welche ihm möglich machte, ein persönlich freundschaftliches Verhältniß zu Gegnern des Montanismus aufrecht zu erhalten. Daß er es that, sieht man aus den Umständen, welche die zweite Veröffentlichung seiner Schrift gegen Marcion begleiteten.

Zu einem vor Jahren geschriebenen Buche kehrte er zurück, um es umzugestalten. Denn die Ansichten, welche er im Beginne seiner Bestreitung des Gnosticismus ausgesprochen hatte, waren von ihm nicht festgehalten worden. Er sah sich im Verlauf des Kampfes immer mehr zur Untersuchung von Einzelfragen geführt, während er anfangs sie vermeiden wollte. Vergleicht man die Schrift über die Auferstehung mit den Regeln, welche er in dem Werke über die Präscription aufgestellt hatte, so scheint es, daß er sich von seinen früheren Grundsätzen gänzlich abwandte [4]). Es ist kein Wunder,

---

1) Adv. Val. 5. Vgl. S. 161 Anm. 2.

2) Es ist undenkbar, daß Tertullian bei den Worten ecclesiarum sophista an die katholischen Kirchen im Unterschiede von den montanistischen Gemeinden sollte gedacht haben, wie Neander annimmt (a. a. O. S. 398). Denn hätte er jenen allein diesen Ehrennamen gegeben, so hätte er diese für häretisch erklärt.

3) De resur. carn. 63.

4) Vgl. de praescr. haer. 19: Non ad scripturas provocandum est nec in his constituendum certamen in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa, und de resur. 3: Aufer haereticis, quae cum

wenn ihm dann einzelne seiner älteren Streitschriften nicht mehr genügten. Eine der umfangreichsten war die gegen Marcion, und wenn er ihre Bedeutung an dem Bedürfnisse nach einer gründlichen Widerlegung dieses Mannes maß, auch eine der wichtigsten. Allein gerade sie erfüllte das nicht, was er selbst forderte: sie schien ihm übereilt [1]). Deshalb unternahm er eine zweite Bearbeitung. Ob er an der Anlage der Schrift Aenderungen vornahm, läßt sich nicht ersehen. Daß er eingehender schrieb, mußte ihm seine Jahre lange Beschäftigung mit vielen der einschlägigen Fragen nahe legen. Ehe die neue Ausgabe zum Erscheinen vollendet war, zeigte er sie einem Freunde. Diesen befriedigte sie so sehr, daß er sich etliches abschrieb. Jedoch die Vollendung verzögerte sich; und so gab denn jener seine, wie Tertullian sagt, sehr fehlerhafte Abschrift als ein Werk, doch ohne Wissen des Verfassers heraus. Seine Freundschaft mit ihm hatte inzwischen ein Ende genommen; deshalb mochte er glauben, ihm keine Rücksicht schuldig zu sein. Tertullian sagt nicht, was es war, das ihn von seinem Freunde schied. Bemerkt man nun, daß er sich von der Kirche bereits getrennt hatte, als er sein Werk gegen Marcion zum dritten Male bearbeitete, so wird man nicht zweifeln, daß es dies Ereigniß war, an welchem die Freundschaft beider Männer scheiterte. In ihm lag vielleicht auch der Grund, weshalb Tertullian die Neubearbeitung seines Werkes nicht so rasch zu Ende brachte, als anfangs zu erwarten war. Nach der ohne seinen Willen geschehenen Veröffentlichung vollendete er sie überhaupt nicht, sondern er entschloß sich zu einer nochmaligen eingehenden Umarbeitung des ganzen Werkes. Sie ist uns in den fünf Büchern gegen Marcion erhalten.

---

ethnicis sapiunt, ut de scripturis solis quaestiones suas sistant, et stare non poterunt.

1) Adv. Marc. 1, 1: Primum opusculum quasi properatum pleniore postea compositione rescideram. Hanc quoque nondum exemplariis suffectam fraude tunc fratris, dehinc apostatae, amisi, qui forte descripserat quaedam mendosissime et exhibuit frequentiae. Emendationis necessitas facta est. Innovationis ejus occasio aliquid adjicere persuasit. Ita stilus iste nunc de secundo tertius et de tertio jam hinc primus hunc opusculi sui exitum necessario praefatur, ne quem varietas ejus in disperso reperta confundat. Da sich aus der Schrift gegen Marcion ergibt, daß die Trennung Tertullians von der Kirche erfolgt war, so wird man annehmen dürfen, daß der abtrünnige Bruder Tertullians ein Mann war, der in der Gemeinschaft der alten Kirche zurückblieb, als die Montanisten ausschieden.

Tertullian gehörte also zu den Christen, welche es über sich gewannen, um der neuen Prophetie willen die Einheit der Kirche zu zerreißen. Seine ganze Stellung ward dadurch eine andere. Er dachte sich nimmer um des Christenthums willen mit den Gegnern des Montanismus zusammen, sondern er stand ihnen fremd, ja feindselig gegenüber. „Wir" und „die Psychiker", so bezeichnet er die verschiedenen Gemeinschaften [1]). Denn schon hatte man auf montanistischer Seite einen Sektennamen für die katholische Kirche ausgeprägt. Seinen Zusammenhang mit der Kirche überhaupt hielt er deshalb nicht für unterbrochen; nach wie vor berief er sich auf die apostolischen Gemeinden und ihre Ueberlieferung, so daß man sieht, daß er in den montanistischen Gemeinden die wahre Kirche zu erkennen glaubte [2]). Die ihnen entgegentraten, stellte er den Häretikern gleich. Er konnte es nicht unterlassen, ihnen das zu zeigen, auch wenn er die Gelegenheit gewaltsam herbeiziehen mußte [3]).

Zu einem Ende kam er dadurch, das allen seinen ursprünglichen Gedanken und Idealen widersprach. Und doch konnte er nicht anders handeln. Denn er war von der Wahrheit des Montanismus überzeugt, er erkannte in der neuen Prophetie eine göttliche Autorität [4]). Wenn gerade das, was ihn ihrer Göttlichkeit versicherte, ihr ekstatischer Charakter, verworfen wurde, so ist es natürlich, daß er um so fester an ihr hielt. Aber jene innere Einheit, welche ihm anfangs der Montanismus gegeben hatte, konnte ihm nach seiner Trennung von der Gemeinde nicht bleiben. Die bittere Stimmung, welche alle seine folgenden Schriften durchzieht, und welche sich von einer zu

1) Adv. Marc. 4, 22. Vgl. 3, 24; 1, 29.

2) Ibid. 1, 21; 4, 5.

3) Die Anspielung auf die Abweisung des Montanismus durch den größten Theil der Christenheit läßt sich nicht verkennen, wenn Tert. 2, 2 sagt: Quodsi a primordio homo animalis non recipiens quae sunt spiritus stultitiam existimavit dei legem, ut quam observare neglexit, ideoque non habendo fidem etiam quod videbatur habere ademptum est illi, paradisi gratia et familiaritas dei per quam omnia dei cognovisset si obedisset, quid mirum, si redhibitus materiae suae et in ergastulum terrae laborandae relegatus in ipso opere prono et devexo ad terram usurpatum ex illa spiritum mundi universo generi suo tradidit, dumtaxat animali et haeretico, non recipienti quae sunt dei.

4) Ibid. 1, 21: Definitio instructa est, non esse credendum deum, quem homo de suis sensibus composuerit, nisi plane prophetes, i. e. non de suis sensibus. Man sieht, daß der Prophetie gegenüber bei Tertullian jede Frage verstummte.

der andern steigert, ist Zeuge, daß er nicht leichten Herzens den Schritt der Trennung that, wenn er auch gewiß keinen Augenblick zweifelte, daß er ihn thun müsse. Er verletzte, weil er sich verletzt fühlte; denn dem Verbitterten thut es wohl, wehe zu thun. Sein Ideal sah er zerstört, da er mit wenigen sich von der Gemeinde trennen mußte: in seinem Vertrauen zu ihr hatte er sich getäuscht. Dadurch empfieng er eine Wunde, welche niemals vernarbte.

Seine erste Schrift nach der Trennung war wie gesagt die dritte Bearbeitung des Werkes gegen Marcion; sie wurde weit umfangreicher als die erste; aus den bisherigen drei wurden fünf Bücher. Fast für ein neues Werk konnte sie gelten. Wir vergegenwärtigen uns ihren Inhalt [1]).

---

1) Die dritte Bearbeitung der Schrift gegen Marcion ist das einzige von allen Werken Tertullians, bei dem er selbst die Zeit der Abfassung genau angibt. Nach 1, 15 wurde das erste Buch im 15. Jahre des Severus, d. h. in der zweiten Hälfte des Jahres 207 oder in der ersten des Jahres 208 geschrieben (vgl. Uhlhorn a. a. O. S. 60). Ist es nun glaublich, daß wie Uhlhorn und Hesselberg nach dem Vorgange Aelterer annehmen, die Bücher 2—5 dem ersten nicht sogleich folgten, sondern daß Tertullian nach Vollendung des ersten Buchs die Schriften de praescr., de cens. an., de parad., de anim., adv. Valent., adv. Appell. verfaßte, dann in der Umarbeitung des Werkes gegen Marcion fortfuhr und das 2.—4. Buch veröffentlichte, nun aber seine Arbeit wieder unterbrach, um über das Fleisch Christi und die Auferstehung zu schreiben, und dann endlich ungefähr 6 Jahre nach dem Beginne der Neubearbeitung sie zu Ende brachte? Man braucht diese Meinung nur auszusprechen, um deutlich zu machen, daß sie unwahrscheinlich ist. Vergegenwärtigt man sich vollends, daß das fragliche Werk kein neues, sondern die Umarbeitung eines schon vorhandenen war, daß der Verfasser beabsichtigte, mit ihm einer fehlerhaften Ausgabe entgegenzutreten, seine Veröffentlichung also sicherlich eher beschleunigte als verzögerte, und erinnert man sich an den engen Zusammenhang des 1. und 2. (cf. 1, 29 u. 2, 1), und des 4. und 5. Buches (cf. 5, 1: Ex opusculi ordine ad hanc materiam devolutus), so wird man urtheilen, daß die Gründe, welche für eine so unwahrscheinliche Annahme sprechen, sehr stark sein müssen, wenn man ihr zustimmen soll. Es sind zwei Stellen, auf welche sie gestützt wird. Die Bemerkung de carn. Chr. 7: Quid jam responsum sit Marcioni eo libello, quo evangelium ipsius provocavimus, sagt Uhlhorn (a. a. O. S. 56), könne sich nicht auf die erste Ausgabe beziehen; denn dort habe die Untersuchung des marcionit. Evangeliums gefehlt; sie beweise also, daß das erhaltene 4. Buch vor de carn. Chr. geschrieben sei. Der Schluß wäre zwingend, wenn der angegebene Grund mehr wäre als eine Vermuthung, die genau ebenso viel für sich hat, als die entgegengesetzte, jene Untersuchung sei schon in der ersten Ausgabe geführt worden. Die Stelle de carn. Chr. führt nicht weiter

Das erste Buch enthält eine Kritik des marcionitischen guten Gottes.

In einigen Worten gibt Tertullian Aufschluß über die Schicksale seiner nun in veränderter Gestalt erscheinenden Schrift. Wie von Neuem hebt er sodann an, indem er eine Schilderung des Geburtslandes Marcions gibt, wenn man, was er sagt, so nennen kann. Denn alles, was ihm Sage und Wahrheit Schlimmes über Pontus und über die Bewohner dieser Provinz an die Hand gaben, häuft er zusammen, um als größtes Uebel endlich das zu nennen, daß dort Marcion geboren sei, er selbst schlimmer als alles Schlimme jener verrufenen Gegend. Er ist schon dadurch gerichtet, daß er den alten Glauben, den er ursprünglich theilte, verließ und sich einer neuen Lehre zuwandte. Tertullian verweist auf seine Schrift über die Prä-

---

als zu dem Urtheile, daß sie sich ebensowohl auf die erste als auf die dritte Bearbeitung beziehen kann; sie selbst bietet keinen Anhaltspunkt zur Entscheidung. Die zweite in Frage kommende Stelle ist die Aeußerung über das Werk de praescr. haer., 1, 1: Alius libellus hunc gradum sustinebit. Uhlhorn versteht, daß de praescr. erst geschrieben werden soll, ja er meint (a. a. O. S. 59), daß sich Tertullian erst während des Schreibens von adv. Marc. 1 die Nothwendigkeit aufdrängte, die praescriptio novitatis gegen die Häretiker einzuwenden. Aber dabei irrt er. Tertullian hatte diesen Gedanken schon 7—8 Jahre vorher. Vgl. apol. 47. Daß der Sprachgebrauch Tertullians keine Entscheidung über das Verständniß der angeführten Worte gibt, ist richtig. Vgl. oben S. 167 Anm. 1. Allein man hat nicht nur jene Worte in Betracht zu ziehen. Sagt Tertullian l. c, daß er sich auf einen Streit mit Marcion einlasse, ne compendium praescriptionis ubique advocatum diffidentiae deputetur, so kommt die Vermuthung, daß er die Schrift de praescr. schon geschrieben hatte, der Gewißheit ebenso nahe als die Annahme, daß er mit dieser Befürchtung sofort eine Schrift verfaßte, deren Inhalt lediglich praescriptio war, der Unmöglichkeit. Aehnlich ist es mit de praescr. 44. Uhlhorn hat gewiß Recht, daß hiedurch nicht bewiesen wird, daß alle antignostischen Schriften erst geschrieben werden sollten. Aber angesichts der Worte de reliquo si dei gratia adnuerit ist es ebenso gewiß einfacher anzunehmen, daß Tertullian sein Versprechen, einzelne Gnostiker zu bestreiten, nicht schon erfüllt hat, sondern erst erfüllen will. Steht es so, daß aus de carn. Chr. 7 nichts zu entnehmen ist, und daß adv. Marc. 1, 1 (vgl. mit de praescr. 44) es wahrscheinlich macht, daß de praescr. vor dem ersten Buch gegen Marcion geschrieben ist, so gibt es keinen Grund, der zu jener unwahrscheinlichen Annahme nöthigte, sondern man kann de carn. Chr. 7 sich auf die erste Ausgabe beziehen und die 5 Bücher der dritten fortlaufend geschrieben sein lassen. Daß ihre Vollendung Jahre in Anspruch nahm, hat bei dem Umfange des Werkes alle Wahrscheinlichkeit.

scriptionen; denn jetzt will er sich nicht hierauf einlassen, sondern die Lehre seines Gegners untersuchen (c. 1).

Er verspricht, sie darzustellen; aber man kann kaum sagen, daß er es thut. Denn nachdem er angeführt, daß Marcion die Existenz von zwei Göttern behaupte, bricht er die Darstellung ab. Er bemüht sich zu erklären, wie Marcion zu dieser Lehre kam: Er fand im Evangelium (Luk. 6, 43), daß ein guter Baum nicht schlechte Früchte bringen könne, bei dem Propheten Jesaias (45, 7), daß der Schöpfer von sich selbst sagt, er schaffe das Böse. Deshalb meinte er, müsse es neben ihm einen anderen Gott geben, den guten, der sich in Christo geoffenbart hat. Hiebei schloß er sich an den Vorgang Cerdos an. Fast als hätte Tertullian erkannt, daß er vergeblich versuchen werde, die Anschauungen Marcions ruhig darzulegen, verspricht er nun, er werde, was jener lehrte, in seine Widerlegung verflechten (c. 2).

Die Hauptfrage, um welche es sich handelt, ist, ob es mehrere Götter geben könne. Das Christenthum beantwortet sie mit Nein, weil die Annahme einer Mehrheit göttlicher Wesen dem Begriffe Gottes widerspricht. Allgemein anerkannt ist die absolute Erhabenheit Gottes. Das Höchste aber kann nur Eines sein. Das liegt in seinem Begriffe. Ist also Gott der Höchste, so steht seine Einheit fest (c. 3). Unmöglich ist es, eine beschränkte Absolutheit verschiedener Götter anzunehmen, etwa wie von mehreren Königen jeder innerhalb der Grenzen seines Reiches der Höchste ist. Denn aus irdischen Analogien läßt sich in Bezug auf Gott nichts folgern, da er unvergleichlich ist. Das angeführte Beispiel aber ist unangemessen, da in Wahrheit nicht jeder König der Höchste ist, sondern nur einer: der Mächtigste. Deshalb bleibt es dabei, daß Gott entweder nicht das höchste Wesen, oder daß er es allein ist (c. 4). Ein Grund, warum es gerade zwei Absolute gebe, läßt sich nicht ersehen: diese Beschränkung ist willkührlich, und das Prinzip der Einheit Gottes durch sie nicht minder durchbrochen, als wenn man dreißig göttliche Wesen annimmt, wie Valentinus. Sind beide Götter wirklich absolut, und deshalb ihrem Wesen nach völlig gleich, so fallen sie zusammen: die numerische Verschiedenheit läßt sich nicht festhalten (c. 5). Jedoch ist Tertullian sich bewußt, daß die völlige Gleichheit der beiden Götter nur eine Konsequenz ist, welche er gezogen hat. Denn Marcion selbst lehrte, daß sie verschieden seien. Allein Letzteres widerspricht seiner Voraussetzung, daß beide Götter sind. Denn dies sind sie nur, wenn jeder das höchste Wesen, beide also einander gleich sind.

Die Anerkennung ihrer Göttlichkeit schließt die Annahme ihrer Verschiedenheit aus (c. 6). Daß der Name Gott in der heiligen Schrift wie im gewöhnlichen Leben einen weiteren Gebrauch hat, thut nichts zur Sache. Denn hier handelt es sich nicht um den Namen, sondern um das Wesen. Redet Marcion von Göttern im eigentlichen Sinn, so müssen beide höchste Wesen sein: eine Unmöglichkeit; denn sie können sich nicht gleich sein — das Absolute kennt kein Gleiches —, und sie können sich nicht ungleich sein — denn so wäre ein Absolutes geringer als das andere —. Die im 3. Kapitel aufgeworfene Frage, ob es zwei Götter geben könne, hat hiedurch ihre Erledigung gefunden (c. 7).

Nun geht Tertullian zu dem über, was die Marcioniten von dem guten Gotte aussagten. Das Erste ist, daß sie ihn als einen neuen verkündigten. Allein schon dies Wort beweist ihr Unrecht; es ist heidnisch. Die Ungläubigen reden von neuen Göttern; aber die wahre Gottheit ist ewig; sie kennt die Zeit nicht (c. 8). Zwar sagen sie nur, ihr Gott sei neu, insoferne als er nun erst erkannt wird; aber auch dies ist unmöglich: der wahre Gott konnte um seiner Größe willen und durfte um seiner Güte willen nicht unbekannt sein. Das sieht man an Gott, dem Schöpfer; von ihm, als dem Offenbaren, muß die Regel für die Erkenntniß des Verborgenen entnommen werden (c. 9). Er aber ist von Anfang an durch sein Werk bekannt. Es ist nicht so, daß Moses im Pentateuche ihn erst kennen lehrte; die Erzählung selbst zeigt, daß er vom ersten Anfang an bekannt war. Der größte Theil der Menschheit kennt ihn, obwohl er nichts von Moses weiß, und obwohl seine Erkenntniß durch den Götzendienst verdunkelt ist. Denn das Gottesbewußtsein ist eine natürliche Ausstattung der Seele, die allgemeine Begabung aller Menschen (c. 19). Man kann nicht einwenden, dies gelte wohl von dem Schöpfer; denn die Welt sei sein Eigenthum; aber nicht von dem guten Gotte, welchem sie fremd sei. Denn aus dem Begriffe Gottes folgt, daß es für ihn nichts Fremdes gibt. Ist aber die Welt des Schöpfers Eigenthum, wo ist dann Raum für den guten Gott? Wenn er Gott ist, so mußte er sich in einem Werke offenbaren; der Analogie des Schöpfers gemäß mußte er schaffen. Dies konnte er nur unterlassen, wenn er nicht konnte oder nicht wollte. Aber weder dies noch jenes kann der Fall sein; das Erstere nicht, denn er ist ja Gott, und das Letztere nicht, denn daß er gekannt sein wollte, beweist seine Offenbarung in Christo (c. 11).

Wollte man die Möglichkeit seiner Existenz zugeben, so kann

man doch nicht leugnen, daß sein Dasein zwecklos ist. Da es aber nichts Zweckloses gibt, so existirt dieser Gott nicht; dem Glauben an ihn fehlt der Grund (c. 12). Um zu beweisen, daß der höchste Gott die Welt nicht geschaffen haben könne, reden die Marcioniten geringschätzend von der Welt. Allein da auch der Schöpfer Gott ist, so ist die Welt Gottes nicht unwürdig. Wie viel unwürdiger wäre es, nichts zu schaffen, als sie zu schaffen. Denn sie ist kein niedriges oder geringes Werk: das beweisen die Meinungen der Philosophen, der gebildeten Heiden überhaupt, der unmittelbare Eindruck, welchen die Schöpfung auf uns Menschen macht (c. 13). Jene verachten das Kleine; doch wer kann es nachahmen? Wie gewaltig ist vollends das Große, welches Kunstwerk der Mensch! Wider ihren Willen geben auch die Marcioniten der Welt Zeugniß, indem sie in ihr leben und sie gebrauchen (c. 14) [1]). Soll der höchste Gott seine eigene Welt haben, wo ist sie? Warum ist sie jetzt noch verborgen, da doch ihr Herr schon längst geoffenbart ist? Nimmt man sie an,

1) Adv. Marc. 1, 14 ist eine von den Stellen, welche Leimbach in seinem erwähnten Schriftchen erklärt. Es handelt sich um das Wort repraesentare. Leimbach konstatirt acht verschiedene Bedeutungen bei Tertullian; wie mich dünkt, nicht ganz mit Recht. Denn was er Bedeutungen nennt, sind vielmehr Erklärungen, jenachdem das Wort in verschiedener Beziehung verwandt ist. Die Bedeutung von repraesentare ist bei Tertullian stets: gegenwärtig machen; dies aber kann auf doppelte Weise geschehen; entweder wird etwas der Vorstellung, oder es wird in Wirklichkeit gegenwärtig gemacht. Die Bedeutung des Worts ist hier und dort die gleiche, nur seine Beziehung ist verschieden. Bei Tertullian finden sich beide Fälle; der erste bei Nr. 1. 2. 3. 4. 8. 11. 28 der Beispiele Leimbachs; der zweite bei den übrigen; denn das Vergangene wird gegenwärtig durch die Wiederherstellung, das Unsichtbare durch die Erscheinung, das Zukünftige durch die Erfüllung, das Gedachte durch die That. Die Untersuchung des Sprachgebrauchs ist demnach für die Deutung der fraglichen Stelle nicht ausschlaggebend; ebendeshalb aber werden wir uns hier wie so oft bei dem Wahrscheinlichsten zu begnügen haben und auf das Sichere Verzicht leisten müssen. Ich zweifle, ob das „zweifelsohne" Leimbachs (S. 29) sich bestätigen wird. Wahrscheinlich ist nun allerdings, daß Leimbach die Stelle adv. Marc. 1, 14 richtig deutet; die Umgebung des repraesentare spricht dafür. Denn weder die Abwaschung in der Taufe, noch die Oelsalbung betrachtet Tertullian als blos sinnbildliche Handlungen (vgl. de bapt. 4 u. 7), selbst über die Speisung mit Milch und Honig drückt er sich so aus, als dächte er an mehr als an ein Sinnbild (vgl. de cor. mil. 3: Lactis et mellis concordiam praegustamus); sollte er allein das Brot als Sinnbild, nicht als Träger der Gaben der Erlösung gebraucht sein lassen? Ich stehe nicht an, diese Frage zu verneinen; doch daß sie niemand bejahen wird, bezweifle ich.

so ist die Folge, daß man Gott räumlich beschränkt denken muß. Dann aber ist der Raum größer als Gott, also auch Gott. Ja auch hiebei könnte Marcion nicht stehen bleiben: die Konsequenz seiner Annahmen drängt ihn weiter: statt der behaupteten zwei Götter ist er genöthigt viele anzuerkennen (c. 15). Werden die unsichtbaren Dinge als die Welt des höchsten Gottes bezeichnet, so ist dies an sich unglaublich. Dagegen macht es die Wahrnehmung, daß die Welt des Schöpfers durchweg aus Gegensätzlichem besteht, auch abgesehen von den Aussagen der heiligen Schrift, sehr wahrscheinlich, daß das Unsichtbare wie das Sichtbare zu seinen Werken gehört (c. 16). Wie die Marcioniten behaupteten, die Schöpfung sei des guten Gottes unwürdig, so sagten sie auch, sie sei für ihn unnöthig; ihm genüge die Erlösung; sie sei das ihm eigenthümliche Werk. Doch Tertullian gibt dies nicht zu. Durch die Schöpfung, entgegnet er, müßte zuerst bewiesen werden, daß ein Gott ist, ehe durch die Erlösung gezeigt werden konnte, wie gnädig er ist. Durch das Bisherige ist festgestellt, daß er nicht ist, da er nicht geschaffen hat. Wenn er existirte, so hätte er dies thun müssen, um von Anfang an bekannt zu sein. Weshalb er so spät, erst durch die Erlösung, sich offenbaren wollte, läßt sich nicht denken; denn das Dasein des Menschen und die Bosheit des Schöpfers mußten für ihn von Anfang an Gründe sein, sich zu offenbaren (c. 17). Die Lehre von der späten Offenbarung des guten Gottes ist Gottes unwürdig; durch die Natur und die Predigt mußte Gott sich zu erkennen geben; der marcionitische Gott that weder dies noch jenes: er ist eine Erfindung Marcions (c. 18). Man behauptet dagegen, er habe sich durch sich selbst in Christo geoffenbart. Allein von Christus bis auf Marcion wußte Niemand von dem guten Gotte; deshalb hat ihn nicht Christus geoffenbart, sondern Marcion erdacht (c. 19). Zwar will Marcion nur die ursprüngliche Lehre wiederhergestellt haben und beruft sich hiefür auf das zweite Kapitel des Galaterbriefes. Aber wie völlig hat er diese Stelle mißverstanden, wenn er die Verkündigung eines anderen Gottes als des Schöpfers darin findet. Die Einheit der Lehre aller Apostel ist hier wie an anderen Stellen deutlich ausgesprochen: um den Wandel, nicht um den Glauben handelte es sich. Diejenigen, welche am jüdischen Gesetze festhielten, tadelte Paulus. Die Aufhebung des Gesetzes aber war schon im Alten Testamente geweissagt (c. 20). Von einem neuen Gotte wußte Paulus nichts. Hätte er ihn verkündigt, so wäre die Frage, ob das Gesetz des Schöpfers noch Geltung habe, unmöglich gewesen. Seine

Aufhebung hätte sich von selbst verstanden. Ueberhaupt wurde in den Zeiten der Apostel über die Disciplin und den Wandel gestritten; der Glaube an Gott und Christus dagegen war außer Streit, wie noch jetzt in allen apostolischen Gemeinden (c. 21).

Den unbekannten Gott nannten die Marcioniten den guten Gott. Tertullian fragt, ob er es sei. In der Ursprungsgeschichte der Menschheit fanden jene keine Beweise seiner Güte, so bedeutende Ursachen, sie hervorzurufen auch vorhanden waren. Die göttlichen Eigenschaften aber müssen Gott natürlich und deshalb ewig sein. Die Güte des höchsten Gottes ist es nicht. Fragt man, warum sie nicht von Anfang an gewirkt habe, so läßt sich keine Antwort finden. Das Natürliche ist stets wirksam; demnach ist die Güte Gottes ihm nicht natürlich, sie ist auch nicht ewig. Im Gegentheil ist er böse; denn er sah alles Unglück und wollte nicht helfen (c. 22). In Gott muß alles wie natürlich, so vernunftgemäß sein. Dies gilt besonders von der Güte; denn eine vernunftlose Güte schlägt in ihr-Gegentheil um. Die Güte des marcionitischen Gottes aber ist nicht vernunftgemäß; denn sie bethätigt sich an dem Menschen, welcher einem ihr fremden Gebiete angehört; die vernünftiger Weise erste Bethätigung an dem Eigenen geht ihr ganz ab; denn sie hat kein eigenes Gebiet. Wenn endlich nur die gerechte Güte rational ist, so ist es die des höchsten Gottes nicht; denn sie schließt ein Unrecht gegen den Schöpfer ein, welchem sein Eigenthum entzogen wird (c. 23). Was Gottes ist, muß vollendet sein; aber ihr mangelt auch dies. Denn sie hilft nur einigen wenigen, während die Mehrzahl verloren geht; sie rettet den Menschen nicht ganz, nur die Seele, nicht auch den Leib; sie greift nicht sofort ein, sondern erst nach langer Zeit (c. 24).

Nach drei Seiten hat Tertullian die Güte des höchsten Gottes geprüft und als unvollkommen erfunden. Nun erhebt er die Frage, ob überhaupt die Eigenschaft der Güte das göttliche Wesen erschöpft, und beantwortet sie mit Nein. Marcion will nur einen seligen, von aller Erregung freien Gott kennen. Aber seine Lehre entspricht dieser Absicht nicht. Daß Gott einmal mit dem Erlösungswerke begann, beweist eine Willensbewegung in ihm, welche nicht ohne Sorge und Begehren zu denken ist. Die Rettung des Menschen schließt eine feindliche Bewegung gegen Sünde, Tod und Schöpfer in sich (c. 25). Wird besonders die strafende Gerechtigkeit Gott abgesprochen, so ist auch dies ein unhaltbarer Gedanke: wer gebietet oder verbietet, muß auf Gehorsam dringen und die Uebertretung bestrafen. Wer etwas verwirft, wird verletzt, wenn es geschieht: er

muß zürnen, rächen. Wer etwas nicht will und verhindert, urtheilt schon dadurch, daß er dies thut. Nicht-Wollen und Verbieten ohne Strafe, Schonung des Bösen ist Gottes unwürdig: vollkommen gut ist nur, wer dem Bösen feind ist (c. 26). Wenn dem Urtheil, dem Verbot, der Verdammung jedesmal Verzeihung folgt, so ist das unsinnig, ja eine Beförderung des Schlechten. Gerade die Furcht vor dem Herrn ist ein Beweis der Gerechtigkeit seiner Herrschaft. Das Leben der Marcioniten widerspricht ihrer Lehre; denn indem sie sich vor Sünden hüten, beweisen sie, daß sie ihren Gott fürchten. Er richtet; denn er verwirft die Sünder (c. 27) und überläßt sie dem Feuer des Schöpfers.

Mit einem Ausrufe schließt Tertullian, was er gegen die Lehre Marcions von dem guten Gotte vorgebracht hat: Wie ganz verkehrt ist alles an ihm, er ist durchaus vernunftwidrig, ganz und gar nichtig, also niemand. Alles Christliche wird durch diese Gotteslehre zerstört; das beweist das Beispiel der Taufe, deren Zweck, die Sündenvergebung, Erlösung vom Tode, Wiedergeburt und Spendung des heiligen Geistes, ebensosehr wie ihr Mittel, die Reinigung des Fleisches, ihr widerspricht (c. 28). Nicht anders ist es mit der Heiligung. Tertullian, der Lobredner der Eheloſigkeit, tritt hier gegen das Verbot der Ehe bei Marcion auf. Den Unterschied zwischen seiner eigenen, der montanistischen Stellung, und der des Gnostikers ist er bemüht in das Licht zu stellen. Dort wird die Ehe geehrt und nun zur rechten Zeit beschränkt, hier ist sie verboten. Dies aber schadet der Heiligkeit; denn dadurch ist den Gläubigen die Möglichkeit genommen, sich freiwillig der Ehe zu enthalten und so eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erringen. Was dem Verbote der Ehe zu Grunde liegt, ist Haß gegen das menschliche Geschlecht. Wie sehr aber widerspricht es der Güte Gottes!

Das Buch schließt mit dem Hinweis auf die Fortsetzung, welche nachfolgen soll. Das plötzliche Abbrechen erinnert daran, daß der Inhalt des ersten und zweiten Buchs in den ersten Bearbeitungen in einem Buche vereinigt war.

Die Absicht der beiden Bücher nennt Tertullian im Eingange zu dem zweiten. Im ersten wollte er zeigen, daß der gute Gott Marcions nicht existire, im zweiten, daß der Schöpfer der wahre Gott sei. Die Kritik der gegnerischen Gotteslehre ließ er vorangehen, damit man um so bereitwilliger sei, die Gottheit des Schöpfers anzuerkennen (c. 1).

Die Abhandlung selbst beginnt so, daß sie sich schicklicher an den

vorletzten Satz des ersten Buches als an das Eingangskapitel des zweiten anschließen würde. Es scheint, daß Tertullian, als er den Stoff in zwei Bücher sonderte, nur die Schlußworte des ersten und die einleitenden Bemerkungen des zweiten einfügte, ohne sonst etwas zu ändern. Den Worten merkt man die Theilnahme seines Gemüthes an; nun handelt es sich ja um Gott, den Allmächtigen, den Herrn und Schöpfer des Alls. Solche hohe Namen kann er ihm geben; denn immer war er als Gott bekannt; ihn konnten selbst die Marcioniten leichter tadeln als leugnen. Kennen sie ihn nicht, so liegt der Fehler nur an ihnen selbst: sie sind ungläubig. Klüger dünken sie sich als Gott; aber sie beweisen damit nur ihren irdischen Sinn (c. 2).

Mit den Werken des Schöpfers muß man beginnen, um ihn kennen zu lernen. Daß er gut ist, folgt schon daraus, daß er von Ewigkeit her bekannt sein wollte; denn es gibt kein größeres Gut als die Erkenntniß und den Genuß Gottes. Seine Güte aber ist das Widerspiel der Güte des marcionitischen Gottes: sie ist ewig; denn von ihr bewogen setzte er den Anfang und mit ihm die Zeit; sie ist ihm natürlich, unaufhörlich, seiner würdig (c. 3). Er bewährte sie, indem er diese Welt dem Menschen als Wohnstätte bereitete. Das that er durch den besten Diener, sein Wort. Nachdem er seine Segensthaten vollbracht hatte, sprach er über die geschaffene Welt seine Segensworte, mit Wort und That sich als gut bewährend. Am klarsten endlich offenbarte sich die Güte Gottes in der Schöpfung des Menschen, dem er sein eigenes Bild aufprägte, in der liebevollen Fürsorge, die er für ihn hatte, in dem Befehle, den er ihm ertheilte, selbst in der Drohung des Todes, durch die er ihn warnte (c. 4).

Aber nun erhob sich ein Haupteinwand, indem der Sündenfall als Beweis gegen die Güte Gottes benützt wurde. Den ganzen Zorn Tertullians erregt das; aber er kann es nicht übergehen. Man fragte: Warum ließ Gott den Menschen fallen, wenn er doch gut war, wenn er die Zukunft vorauswußte und das Böse abwenden konnte? und man schloß: Da der Mensch fiel, so können jene Eigenschaften Gott nicht zukommen. Tertullian geht den umgekehrten Weg; er sagt: Die Werke Gottes, die Schöpfung und die Weissagung, liefern den Beweis, daß ihm die Güte, die Macht und die Kenntniß der Zukunft eignen. Steht aber dies fest, und kam es dennoch zur Sünde, so fragt sich, ob die Ursache der Sünde nicht im Menschen liegt. Er war freien Willens und gerade darin Gott

ähnlich. Das erste Gebot, das ihm Gott gab, wie alle folgenden beweisen dies (c. 5). War er aber frei, so fällt die Schuld des Falles auf ihn selbst. Man kann nicht einwenden, daß er ebendeshalb nicht frei hätte geschaffen werden sollen. Denn die Güte und Weisheit Gottes verliehen ihm den freien Willen. Es war Gottes Güte; denn ohne die Freiheit wäre er Gott nicht ähnlich, und würde er nicht zum Herrn der Welt passen. Und es war Gottes Weisheit, das zeigt ihr Zweck. Das Gute war dem Menschen nicht natürlich, weil es ihm anerschaffen war; aber es sollte ihm eigen, in ihm Natur werden. Dies war nur unter Voraussetzung des freien Willens möglich: wenn er es frei leistete, so war es seine eigene That. Ebenso mußte der Mensch auch der Herrschaft des Bösen gegenüber frei sein; endlich kann es ohne Freiheit weder Lohn des Guten noch Strafe des Bösen geben. Sie ist demnach dem Menschen von Gott zu einem guten Zwecke verliehen, und man thut Unrecht, deshalb an der Güte und Weisheit Gottes zu zweifeln, weil sie auch den Fall des Menschen möglich machte (c. 6). Denn wie Güte, Vernunft und Macht, so eignen Gott auch die Festigkeit und die Treue gegen seine Einrichtungen. Sie bewährte er, indem er den Fall des Menschen geschehen ließ; denn nur durch Aufhebung des freien Willens, den er selbst gegeben hatte, wäre es möglich gewesen, ihn zu hindern (c. 7). Wie Gott dem Menschen die Möglichkeit zu leben gab, so auch die recht zu leben, jene, indem er ihm eine lebendige Seele verlieh, diese, indem er ihm ein Gebot gab und ermahnte, es zu erfüllen. Der Mensch selbst zog sich das Todesgeschick zu, jedoch nicht durch Schwäche und nicht durch Unwissenheit, sondern durch seine Schuld; denn als Bild Gottes war und ist er dem Versucher überlegen (c. 8). Möglich war es, daß er sündigte, da er geringer ist als Gott, Hauch nicht Geist, Bild Gottes nicht ihm gleich. Er konnte, nicht aber sollte er sündigen. Da er den freien Willen nicht gemäß dem Gebote Gottes, sondern nach seinem eigenen Sinne gebrauchte, so wurde die Möglichkeit der Sünde zur Wirklichkeit. Auf Gott fällt dabei kein Vorwurf (c. 9).

Nicht anders liegt die Sache, wenn man auf den Fall des Satans zurückgeht: auch hier ist das Geschöpf schuldig: zum Engel hatte ihn Gott gemacht, zum Teufel machte er sich selbst. Im Anschluß an die Weissagung über den König von Tyrus (Ezech. 28) wird dies gezeigt; denn Tertullian deutet sie allegorisch auf den Satan (c. 10).

Bis zum Sündenfalle offenbarte Gott nichts als Güte, erst von

da an seinen richterlichen Ernst, der von der Güte durchaus verschieden ist. Denn während sie Gott natürlich ist, wird er äußerlich veranlaßt. Ihn leugnen heißt die Gerechtigkeit Gottes leugnen; sie ist gut, so gewiß als die Ungerechtigkeit schlecht ist. Die Gerechtigkeit ist der Schutz der Güte, beide sind auf das Engste verbunden (c. 11). Ein guter und ein gerechter Gott können also einander nicht gegenübergestellt werden, sondern von Anfang an ist der Schöpfer ebenso gerecht als gut. In seiner Güte liegt der Antrieb für die Weltschöpfung, und seine Gerechtigkeit war das ordnende Prinzip bei ihr (c. 12). Ein neues Amt hat sie durch die Entstehung des Bösen bekommen: nun regelt sie die Bethätigung der Güte Gottes so, daß sie den Würdigen zu Theil, den Unwürdigen versagt wird. Auch als strafende treibt sie zum Guten an, und wirkt sie dem Bösen entgegen. Ohne sie wäre Gott nicht in Wahrheit der allmächtige Gott, er wäre nicht der Herr (c. 13).

Die Schriftstelle, welche die Marcioniten am meisten benützten, war Jes. 45, 7: Ich bin es, der das Uebel (malum) schafft. Tertullian erinnert an die Verschiedenheit des Sittlich-Bösen und des Uebels. In dem Worte malum kann beides liegen: thatsächlich aber ist der Schöpfer des Sittlich-Bösen der Satan, der des Uebels Gott, welcher straft. Die Strafen sind zwar Uebel für diejenigen, welche sie treffen, an sich dagegen gut, weil sie gerecht sind. Dies muß man bei allen Strafen Gottes anerkennen. Erhebt man den Einwand, daß Gott doch auch den Pharao verstockt habe, so ist zu erwidern, daß seine Verstockung verdiente Strafe war (c. 14).

Wenn die Gerechtigkeit gut ist, so gilt dies auch von der Strenge Gottes. Nur wer die Sünde entschuldigt, kann dies leugnen. Einem so strengen Worte, wie daß Gott die Sünden der Väter an den Kindern bestraft, liegt ein pädagogisches Motiv zu Grunde, das es erklärt; ferner entspricht es der Verheißung, daß die Kinder um der Väter willen gesegnet werden sollen; sodann gilt es nur für die Zeit des alten Bundes; endlich trifft es diejenigen, welche selbst die Rache auf das Haupt ihrer Kinder herabriefen Matth. 27, 25 (c. 15). Die Strenge Gottes rechtfertigt seinen Zorn, Eifer und Grimm, die mit ihr zusammenhängen; denn sie sind ihr so nothwendig, wie schmerzliche Mittel der Kunst des Arztes. Ihre Verwerfung ist nicht christlich, sondern epikureisch. Denn die Christen haben Gott in der Menschwerdung des Herrn anders kennen gelernt, als so, daß er sich nicht um die irdischen Dinge kümmert. Auch der Schluß, welcher aus dem Zürnen Gottes seine Vergänglichkeit folgert, erscheint denen

nicht zwingend, welche an einen gestorbenen und dennoch in Ewigkeit lebenden Gott glauben. Der Fehler bei solchen Schlüssen ist, daß Gott nach dem Bilde der Menschen gedacht wird. Das ist thöricht; denn bei Gott ist alles göttlich, auch was mit denselben Namen wie bei den Menschen bezeichnet wird. Alle seine Eigenschaften und Thätigkeiten sind also von denen der Menschen verschieden: so fehlt dem Zorne des seligen Gottes das Aufreibende des menschlichen Zürnens. Die Bethätigungen Gottes sind so verschiedenartig wie dasjenige, worauf sie sich beziehen (c. 16). Alle Gerichtsübung aber dient seiner Güte.

Es ist der Schöpfer, welcher regnen läßt über Gerechte und Ungerechte, der Schöpfer, welcher langmüthig, gnädig, barmherzig ist; das beweisen seine Werke, und das ergibt sich auch aus dem Mosaischen Gesetz: es gebietet das, was gut und human ist (c. 17). Doch hier wird der Grundsatz der Vergeltung (Exod. 21, 24) entgegengehalten. Wieder weiß Tertullian einen pädagogischen Zweck des Gebotes geltend zu machen: Die Furcht beschränkt das Böse. Ebenso bei den Geboten, welche sich auf die Speisen, die Opfer (c. 18), das Reinhalten der Gefäße beziehen. Die ersteren lehren Enthaltsamkeit, die anderen wahren vor der Gefahr des Götzendienstes, durch die letzteren wird der Gedanke an Gott überall nahegelegt. Auf den geistlichen Sinn dieser Vorschriften will er nicht eingehen. Das Gesetz zu erläutern hat Gott die Propheten gesandt, welche vornehmlich seine sittliche Seite hervorhoben (c. 19).

Tertullian schließt hieran eine Vertheidigung des alttestamentlichen Gottes gegen einzelne Vorwürfe, welche Marcion erhoben hatte. In dem, was Exod. 11 u. 12 erzählt wird, sah dieser einen Raub, den die Israeliten von Gott ermächtigt an den Aegyptern begiengen: sein Gegner sucht es als gerechte Bezahlung für die Dienste, welche die Hebräer leisten mußten, erscheinen zu lassen (c. 20). Marcion meinte einen Widerspruch zwischen einzelnen Geboten Gottes nachweisen zu können: zwischen dem Sabbathgebot und dem Befehl, Jericho sieben Tage nacheinander, also auch an einem Sabbathe mit der Bundeslade zu umkreisen, oder zwischen dem Bilderverbot und dem Befehle, die eherne Schlange aufzurichten und am Heiligthume Cherubsbilder anzubringen, oder zwischen der Opferthora und der Verwerfung der Opfer bei dem Propheten Jesaias (c. 11). Tertullian bleibt ihm nirgends die Antwort schuldig; er erinnert daran, daß nur irdische Arbeit am Sabbath verboten sei; das Umhertragen der Bundeslade war keine solche. Wenn die Herstellung von Bildern

untersagt ist, so bezieht sich das auf solche, welche zum Götzendienst dienen sollten. Die Voraussetzung jedes Opfers ist der rechte Sinn: er und nicht die Gabe ist Gott angenehm (c. 21—22). Urtheilt Gott über einzelne Personen verschieden — auch diesen Vorwurf erhob Marcion —, so ist deshalb sein Urtheil nicht veränderlich; denn es ist bestimmt durch ihren Zustand (c. 23). Aehnlich hat man die Reue Gottes zu verstehen: sie ist vielmehr ein Vorwurf wider die Sünde. Man muß sie von allen Bedingungen der menschlichen Reue lösen und nur die Aenderung einer früheren Meinung in ihr finden (c. 24). Aus Fragen Gottes wie Genes. 3, 9 u. 4, 9, oder aus einem Worte wie Genes. 18, 21 folgerten die Marcioniten die Unwissenheit Gottes. Tertullian hält entgegen, daß eine solche Annahme Gott gegenüber unmöglich sei, und sucht den Fragen einen bedeutenden Inhalt zu geben (c. 25). Das Schwören Gottes schien ihnen verwerflich und, da er bei sich selbst schwört, thöricht. Tertullian erwidert, daß das Letztere nicht anders sein konnte, und daß nichts Gottes unwürdig ist, was ihm Glauben verschafft. Wenn Gott zu Moses spricht: Laß mich, daß ich das Volk in meinem Zorne verderbe, und Moses dann für das Volk bittet (Exod. 32, 10 f.), so sagten sie, daraus ergebe sich, daß Moses besser sei als Gott. Tertullian entzieht sich dieser Folgerung, indem er die Bitte des Moses von Gott beabsichtigt denkt (c. 26).

Eine Reihe einzelner Punkte hat er erledigt, nun spricht er allgemeiner. Er stellt den Satz auf, daß Gott sich zu den Menschen herablassen mußte, um ihnen nahe zu kommen. Daraus folgt alles, was seiner unwürdig erscheint. Der Zweck seiner Herablassung aber ist das Heil der Menschen; es ist der höchste, Gottes würdigste Zweck, den man sich denken kann. Wenn man an die Erniedrigung Gottes glaubt, so kann man nicht verwerfen, was von Herablassung Gottes im alten Testamente erzählt ist: denn nach dem Glauben der Christen ist alle Offenbarung Gottes im alten Bunde durch den Sohn vermittelt; er, und nicht der unsichtbare Vater, hat sich auch damals schon erniedrigt. Was er aber damit gewirkt hat, das ist das Geheimniß der Seligkeit der Menschen (c. 27).

Alle Vorwürfe Marcions gegen den Schöpfer lassen sich auch gegen den guten Gott anwenden (c. 28). Aendert man die Tendenz seiner Antithesen, so werden sie zu einem Beweise, daß Gott beides, gut und gerecht, ist (c. 29).

Wie in der zweiten Bearbeitung läßt Tertullian auch in der dritten auf die Untersuchung der Gotteslehre Marcions die seiner

Christologie folgen. Sie bildet das dritte Buch. Zwar ist durch den Beweis, daß der gute Gott nicht existirt, schon entschieden, daß es nur Einen Christus, den des Schöpfers, geben kann, doch will Tertullian dies besonders nachweisen, damit auch so der Gott Marcions ausgeschlossen werde (c. 1).

Er beginnt mit zwei Fragen, welche er gegen die Lehre Marcions erhebt: Durfte Christus so plötzlich auftreten? und: Warum kam er nicht nach dem Christus des Schöpfers? Seine Verneinung der ersten begründet er, indem er sagt: Kam Christus als der Sohn, so mußte ihm das Zeugniß des Vaters vorangehen, wenn als Gesandter, so mußte er durch seinen Sender vorher beglaubigt sein. Sonst war es nicht anders möglich, als daß ihm in beiden Beziehungen Glaube und Anerkennung fehlte. Denn es wäre eine verkehrte Ordnung, daß der Vater nach dem Sohne, der Sender nach dem Gesandten, Gott nach Christus erkannt werde. Das plötzliche Auftreten Christi widerspricht ferner seiner göttlichen Sendung; denn nichts Göttliches ist abgerissen und unvermittelt, und es widerspricht dem Zwecke Christi, Glauben zu finden; denn dann mußte die Möglichkeit zu glauben gegeben sein (c. 2). Dem entgegen erklärte Marcion eine Vorbereitung für unnöthig, weil Christus sich durch seine Wunder selbst beweisen sollte. Aber der Beweis durch Wunder genügt nicht, wie ihn ja Christus selbst für werthlos erklärte Matth. 24, 24; er konnte am wenigsten für den Christus des höchsten Gottes genügen; denn da auch der Schöpfer durch seine Diener Wunder gethan, und da er geweissagt hatte, daß sie sein Christus thun würde, so mußte man in dem, welcher sie verrichtete, den von ihm gesandten Messias vermuthen (c. 3). Doch, so spottet Tertullian, der neue Christus wollte wohl auf neue Weise kommen: man sollte zuerst glauben, daß er gekommen sei, ehe man wußte, daß es einen solchen Christus gebe. — Die zweite Frage ist, warum er nicht nach dem Christus des Schöpfers kam. Denn seiner Absicht, das Werk des Schöpfers zu zerstören, hätte entsprochen, daß er zuerst den Schöpfer und seinen Christus ihr Werk hätte vollenden lassen, um es dann zu vernichten. Nun aber kam er vor ihm. Reute es ihn etwa, so lange gewartet zu haben? Sein vorheriges Kommen ist zweckwidrig; denn wenn der Christus des Schöpfers kommt, so muß er noch einmal kommen (c. 4).

Zwei Einwände gegen Marcions Anschauung hatte Tertullian somit erhoben; sie trafen die Sache; doch erkannte er selbst, daß durch sie der Streit nicht entschieden werden konnte. Die Frage

war, ob der historische Christus der von dem Schöpfer im alten Testamente verheißene Messias sei. Die Antwort konnte nur auf Grund der alttestamentlichen Weissagung gegeben werden. Sie mußte also in Betracht gezogen werden. Ehe Tertullian dies thut, macht er zwei Bemerkungen über die Form der Weissagung, um sich gegen spätere Einreden sicher zu stellen: Bei den Propheten wird das Zukünftige häufig wie etwas Gegenwärtiges ausgesprochen, und statt des eigentlichen Ausdrucks findet sich nicht selten bildliche Rede (c. 5).

Zur Sache übergehend widerlegt er die Antwort, welche Marcion auf jene Frage gab. Er behauptete, daß der im alten Testamente verheißene Messias noch nicht gekommen sei; das beweise der Unglaube der Juden, welche in Jesu ihren Erlöser nicht erkennen wollten. Tertullian entgegnet: die Möglichkeit, daß sie irrten, muß zugegeben werden. Ist bei den Propheten geweissagt, daß sie irren werden, so schlägt der Beweis gegen Christus in einen für ihn um. Dies aber ist der Fall (Jes. 29, 14; 6, 9 ꝛc.). Auch verhält es sich nicht so, daß die Juden Christum als den Gesandten eines fremden Gottes verworfen hätten; sondern sie nahmen ihn nicht an, weil sie in ihm einen bloßen Menschen sahen (c. 6). Diese Verkennung Christi war möglich, weil sie auf die in der Weissagung klar vorliegende Unterscheidung einer Ankunft des Herrn in Niedrigkeit und einer zweiten in Herrlichkeit nicht achteten, sondern sogleich sein Kommen in Herrlichkeit erwarteten (c. 7). Ein weiterer Grund Marcions war die von ihm behauptete Scheinleiblichkeit des Erschienenen. Doch Tertullian spottet über diese Lehre, nach welcher Christus, um nicht zu lügen und nicht zu täuschen und so für den Christus des Schöpfers gehalten zu werden, nicht war, was er schien, und was er war, erlog: Fleisch und nicht Fleisch, Mensch und nicht Mensch, ebenso Gott und nicht Gott. Wie könnte man ihm glauben? Wie könnte irgend eine seiner Thaten eine wirkliche Folge gehabt haben? Mit dem Doketismus fällt das Werk Christi dahin, sein Leiden, sein Sterben und sein Auferstehen und damit auch unser Heil (c. 8). Um diesen Folgerungen auszuweichen und zu beweisen, daß wirkliche Thaten auch in einem Scheinleibe vollbracht werden könnten, erinnerte Marcion wie Apelles an die Engelerscheinung des alten Testaments. Tertullian antwortet auch hier dadurch, daß er die Wahrheit jener Engelleiber behauptet (c. 9). Der Grund für die Annahme des Doketismus war die Verachtung des Leibes. Jedoch ist der Schein des Fleisches für Gott sicherlich noch unwürdiger als seine Wahrheit. Thatsächlich ist nichts würdig von Gott angenommen

zu werden, aber alles, was er annimmt, macht er seiner würdig (c. 10). Mit dem Doketismus hängt die Leugnung der Geburt Christi zusammen. Jedoch sie ist thöricht, denn es wird nichts mit ihr erreicht, da, wenn Christus als Mensch erschien, jedermann annahm, er sei geboren. Er selbst bekennt seine Geburt, indem er sich als Menschensohn bezeichnet. Die Marcioniten nehmen Anstoß an ihrer Niedrigkeit; allein so niedrig sie sein mag, so ist sie es nicht mehr als der Tod: konnte er in Wahrheit sterben, so auch geboren werden; und war sein Leiden nur Schein, so konnte er auch zum Scheine geboren werden. Jedoch ist Christus die Wahrheit, nicht Schein und Lüge (c. 11). Endlich behauptete Marcion, daß was Jesaias von Christus sagt, nicht erfüllt sei: er habe den Namen Immanuel nicht getragen und die Kriegsbeute von Samaria und Assyrien nicht empfangen. Darauf wird erwidert, daß Immanuel kein Name, sondern die Bezeichnung dessen ist, was er war, und daß dem Zusammenhang der Stelle nach nicht an Kriegsbeute zu denken ist; die Weissagung wurde erfüllt durch die Geschenke, welche ihm die Magier darbrachten (c. 13). Diese Deutung wird durch ähnliche Stellen gestützt, in welchen Christus in kriegerischer Erscheinung dargestellt ist: sie sind bildlich gemeint: das Schwert ist das Wort Gottes, sein Sieg der Glaube (c. 14).

Abwehr marcionitischer Behauptungen war das Bisherige: Nun schreitet Tertullian zum Angriff. Schon auf den Namen Christus hat Marcion kein Recht; denn er gehört dem Gebiete des Schöpfers an. Auch widerspräche die Gemeinschaft des Namens dem Zwecke des marcionitischen Heilandes, einen anderen Gott zu offenbaren. Eine Akkommodation aber, um leichter Glauben zu gewinnen, wäre Gottes unwürdig (c. 15). Gesteht man ihm indessen diesen Namen zu, so läßt sich doch nicht absehen, warum er auch den Namen Jesus annahm. Denn unter diesem Namen wurde er nicht erwartet; hier ist es also unmöglich an Akkommodation zu denken. Dem Christus des Schöpfers dagegen kam auch er zu; denn er ist in der Namensänderung des Hosea in Josua geweissagt. So wenig als die Namen dürfen der marcionitische und christliche Erlöser irgend etwas anderes theilen (c. 16).

Es folgt der Nachweis, daß die Weissagung in Christus erfüllt ist: Geweissagt ist die Niedrigkeit seiner Erscheinung, wie sein Wirken als Prediger (c. 17). Geweissagt ist seine Kreuzigung, wenn auch Marcion dies nicht zugeben will, und es für unwahrscheinlich findet, daß der Christus des Schöpfers den Tod eines Verfluchten sterben

sollte. Sie ist nicht nur unter der Hülle der Allegorie vorausgesagt (c. 18), sondern offenbar an Stellen wie Ps. 96, 10, Jes. 9, 6, Jer. 11, 19, besonders im 22. Psalm. Sollten alle diese Stellen verworfen werden, so bleibt doch der Tod Christi geweissagt, und da keine andere Todesart genannt ist, die Kreuzigung möglich. Geweissagt sind ferner das Begräbniß und die Auferstehung des Herrn (c. 19). Geweissagt ist der Glaube der Völker an Christus, den Davidssohn (c. 20), eine Thatsache, welche die Behauptung widerlegt, daß der alttestamentliche Messias nur zur Zurückführung des Judenvolkes aus der Zerstreuung kommen sollte (c. 21). Geweissagt endlich ist das Werk der Apostel, ihre Trennung von dem Judenthume, ihre Leiden und Verfolgungen; die Gründung und Gestaltung der Kirche (c. 22), wie die Verstoßung der Juden, der Verlust ihrer geistlichen Güter und in Folge ihrer Unbußfertigkeit die Verwüstung ihres Landes und die Zerstreuung des Volkes. Der Schöpfer hat seinen Christus gerächt (c. 23).

Marcion hofft von seinem Christus das Himmelreich, der des Schöpfers dagegen soll die Wiederherstellung Judäas und nach dem Leben Trost im Schooße Abrahams geben. Tertullian entgegnet unter Verweisung auf seine Schrift über die Hoffnung der Gläubigen, daß sich, was von der Wiederherstellung Judäas geweissagt ist, auf die Kirche bezieht. Ferner hoffen die Christen auf Grund der alten Prophetie und der neuen Offenbarung ein tausendjähriges irdisches Reich, während dessen die Auferstehung geschieht, und auf welches der Weltuntergang, die Verwandlung der Menschen zur Engelgleichheit und das Himmelreich folgen. Dies ist sowohl bildlich als ausdrücklich geweissagt, und so selbstverständlich, daß, wenn die Weissagung fehlte, die Christen es dennoch von dem Herrn des Himmels und der Erde hoffen würden. Der Verheißung des marcionitischen Christus dagegen fehlt alle Gewähr (c. 24). So schließt das dritte Buch.

Die marcionitische Theologie und Christologie ist in diesen drei Büchern bestritten und widerlegt. Ernste Geistesarbeit und eindringender Scharfsinn zeichnen sie aus: mit den schwersten Problemen beschäftigte sich Tertullian; wenn er sie nicht gelöst hat, so machte er wenigstens einen bemerkenswerthen Versuch, sie zu bewältigen. Die Anlage der Schriften ist dabei wie gewöhnlich äußerst einfach und ungekünstelt, doch nicht ohne Nachdenken.

Im ersten Buche zeigt er zuerst die Unhaltbarkeit des Dualismus auch in der Form, in welcher Marcion ihn lehrte (c. 2—7); darauf folgt als Haupttheil des Buches die Kritik seiner Aussagen über den

höchsten Gott (c. 8—28); der Nachweis, wie verderblich diese Gotteslehre für den christlichen Glauben ist, bildet den Schluß (c. 28—29). Daß die Lehre Marcions an sich unmöglich, daß sie im einzelnen unhaltbar, und daß sie um ihrer Folgen willen verwerflich ist, wird demnach bewiesen. In dem Haupttheile schließt sich die Besprechung an die zwei Behauptungen der Marcioniten an, daß der höchste Gott neu, bisher unbekannt sei, und daß sein Wesen darin aufgehe, gut zu sein. Wenn Tertullian, um den ersten Satz zu widerlegen (c. 8—21), es nicht unterlassen kann, dem Worte einen heidnischen Gedanken unterzuschieben (c. 8), so begnügt er sich doch nicht mit diesem sophistischen Grunde, sondern er geht auf die Sache ein, indem er die Nothwendigkeit der Offenbarung Gottes überhaupt (c. 9), ihre Wirklichkeit in der Schöpfung (c. 10—16), den Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung (c. 17—18), und die Einheit des kirchlichen und apostolischen Glaubens (c. 19—21) nachweist. Bei der Widerlegung des zweiten Satzes zeigt er die Armuth und Leblosigkeit des marcionitischen Gottesbegriffs (c. 22—28).

Das zweite Buch handelt von dem Schöpfer. Im Gegensatze zu dem marcionitischen Gotte werden seine Eigenschaften hervorgehoben: Er ist der von Anfang an bekannte Gott (c. 2). Seine Werke beweisen, daß er gut ist (c. 3—4). Die Zulassung des Sündenfalles bildet keinen Gegenbeweis; denn sie erklärt sich durch die Rücksicht auf die menschliche Freiheit (c. 5—9), und was von dem Falle der Menschen, das gilt natürlich auch von dem des Satans (c. 10). Er ist ferner gerecht, ohne daß dies seiner Güte widerspricht (c. 11—14); endlich ernst und streng um des Gerichtes willen (c. 15—16). Es bleibt nicht unbemerkt, daß die Gerechtigkeit und die Strenge Gottes der Güte dienen. Wie die Werke, so beweisen die Gebote des Schöpfers, daß er sowohl gut als gerecht ist (c. 17—19). Die Antwort auf die Frage, wie der christliche Gott zu denken sei, ist der Inhalt dieser neunzehn Kapitel; die Marcioniten dachten ihn anders; aber in allem, was sie sagten, irrten sie; das suchen die folgenden sieben zu beweisen (c. 20—26). Sie mußten irren; denn es mangelte ihnen der rechte Gesichtspunkt für das Verständniß der göttlichen Offenbarung (c. 27). Dürftig und für die eigene Lehre bedenklich sind ihre Einwendungen (c. 28. 29).

Im dritten Buche soll die Frage beantwortet werden, ob der erschienene Christus der verheißene ist. Tertullian schickt zwei Einwände gegen Marcions Lehre voraus (c. 2—4) und behandelt dann die aufgeworfene Frage, indem er zuerst die Antwort, welche Marcion

gab, erwähnt und seine Gründe widerlegt (c. 6—14), und sodann die Antwort der christlichen Kirche gibt und ihre Richtigkeit beweist (c. 15—23).

Das vierte und fünfte Buch untersuchen das neue Testament Marcions, die Quelle seiner Lehre. Doch ehe Tertullian die Lehre Marcions an seinem Evangelium mißt, setzt er sich mit seinen Antithesen auseinander. Widersprüche zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente, also auch zwischen dem Gotte des Alten und dem des Neuen Bundes sollten sie nachweisen. Tertullian leugnet die Verschiedenheit beider Testamente nicht; er gibt zu, daß sie alles durchdringt; aber er behauptet, daß das Verschiedene von einem und demselben Gott ausgehe. Denn im Alten Testamente selbst ist ein anderes (Jes. 2, 3; 51, 4), vollkommenes (Ps. 19, 8) und kurzes (Jes. 10, 23) Gesetz vorausgesagt, ja in ihm ist ein neuer Bund verheißen (Jes. 43, 18 ꝛc.), welcher im Unterschiede von dem ersten ewig dauern wird (ib. 55, 3). Schließen wird ihn Christus, der Sohn Davids. Alles Neue führt zur Veränderung; diese zur Verschiedenheit und zum Gegensatze: aber in der Heilsgeschichte wie in der Natur geht das Gegensätzliche von Einem aus (c. 1).

Indem Tertullian dann zum Evangelium Marcions übergeht, stellt er zuerst die Behauptung auf, daß zum Beweise der Glaubwürdigkeit eines Evangeliums die apostolische Abfassung, oder wenn es durch einen Apostelschüler verfaßt ist, die apostolische Bestätigung nöthig sei. So ist die Autorität der kirchlichen Evangelien des Johannes und Matthäus, Lukas und Marcus gewährleistet, die ja auch sämmtlich in ihrem Inhalte übereinstimmen, wenn gleich die Reihenfolge der Erzählungen verschieden ist. Dem anonymen Evangelium Marcions dagegen fehlt jede Bestätigung. Man erkennt in ihm den verstümmelten Lukas; aber für sich allein ist Lukas nicht Autorität, da er nur ein Apostelschüler war. Noch dazu war der Apostel, welchen er begleitete, Paulus, der letzte von allen, der selbst das Bedürfniß fühlte, sich von der Wahrheit seines Evangeliums durch Vergleich mit der Lehre der ursprünglichen Apostel zu überzeugen (c. 2). Die älteren Evangelien verwarf Marcion auf Grund von Gal. 2. Allein nicht die Lehre, sondern das Verhalten des Petrus wurde dort getadelt, und auch bei den Irrlehrern handelte es sich nicht um ihre Predigt, sondern um ihr Festhalten an judaisirenden Sitten. Seine Anklage wider die Apostel fällt auf Christus selbst zurück; denn er erwählte sie. Sagt man, daß zwar die Apostel die Wahrheit lehrten, ihre Lehre aber später entstellt wurde, so erscheint

die Auffindung des ursprünglichen und echten Evangeliums unmöglich (c. 3). Jedoch Marcion behauptet, es zu besitzen; ebenso thut die Kirche: Behauptung steht gegen Behauptung; entschieden kann nur werden nach der Priorität. Daß Marcion anfangs den kirchlichen Glauben theilte, und daß er das Lukasevangelium kannte, ehe man etwas von seinem Evangelium wußte, ist ein Beweis dafür, daß das Erstere älter ist als das Letztere (c. 4). Die echten apostolischen Evangelien müssen sich bei den apostolischen und den mit ihnen verbundenen Gemeinden finden. Von dem Marcions wissen sie nichts; dagegen kennen sie sowohl den Lukas, als die drei übrigen Evangelien. Warum erkannte Marcion sie nicht an; oder warum veränderte er sie nicht wie das des Lukas? Da sie apostolisch sind, so mußte er sich vor allem dazu veranlaßt sehen. Unterließ er es gleichwohl, so ist das ein Beweis, daß er nichs Verderbtes an ihnen fand, damit ein Beweis für ihre Wahrheit und wegen ihrer Uebereinstimmung mit Lukas auch ein Beweis für die Wahrheit dieses Evangeliums (c. 5).

Dies sind die Einwände Tertullians gegen die Dignität des marcionitischen Evangeliums. Nun zieht er seinen Inhalt in Betracht. Er gibt die Absicht an, welche er dabei hat. Wenn Marcion den Text des Lukasevangeliums veränderte, so that er es, weil er den Zwiespalt zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente im Evangelium zum Ausdruck kommen lassen wollte. Tertullian will sich nun nur an das halten, was er stehen ließ, um zu zeigen, daß auch dies schon Marcions Lehre widerlegt, und daß also das Getilgte mit Unrecht getilgt ist. Jener behauptete, daß der erschienene Christus ein anderer als der verheißene sei; sie seien so weit verschieden wie Gut und Gerecht, Evangelium und Gesetz, Christenthum und Judenthum. Tertullian folgert, demnach dürfe zwischen Christus und dem Schöpfer keine Gemeinschaft bestehen. Läßt sich eine solche aufzeigen, so ist bewiesen, daß Christus der verheißene Messias des Schöpfers ist (c. 6).

Bei der Besprechung des Evangeliums folgt er Spruch für Spruch der Erzählung, indem er jede einzelne Stelle seinem Zwecke gemäß verwendet. Dabei nimmt er auf die Textgestalt, wie auf die Erklärung Marcions Rücksicht. Doch ist es seine Absicht nicht, dem verderbten Texte gegenüber den richtigen festzustellen oder auch nur sämmtliche Veränderungen zu bezeichnen, welche Marcion vornahm. Hiezu fehlte ihm ebensosehr das Verständniß für die Aufgabe der Kritik als die nöthigen kritischen Hilfsmittel. Was im Allgemeinen

zu sagen war, hatte er vorausgesandt. So beschränken sich seine Bemerkungen über die Gestaltung des Textes darauf, daß er gelegentlich diese oder jene Abweichung erwähnt und die Absicht zu finden sucht, welche Marcion dabei leitete [1]), oder daß er zeigt, daß durch das Fehlen der getilgten Abschnitte die ganze Erzählung unverständlich wird [2]). Eingehender sind die gegen die Erklärung Marcions gerichteten Aeußerungen. Zwar ein allgemeines Urtheil über ihren Werth oder Unwerth gibt er nicht ab; dazu schrieb er zu sehr als ihr Gegner; aber unausgesetzt beachtet er sie, um sie zu widerlegen. Er zieht Schlußfolgerungen aus ihr, um die Widersprüche und Unmöglichkeiten deutlich zu machen, zu welchen sie führte [3]). Er zeigt, daß, was berichtet wird, bei Marcions Voraussetzungen, unverständlich, und daß die christliche Deutung allein einfach und natürlich ist [4]). Er wirft seinem Gegner vor, daß er die Absichten Jesu nicht verstanden habe [5]), daß er ebensowenig den Zweck des Gesetzes verstehe [6]). Ueberhaupt fehle ihm der Gedanke der Entwickelung wie die Erkenntniß, daß es verschiedenartige Beweggründe geben könne [7]). Gefährlich für seine eigene Lehre sei, was er sage; denn dieselben Vorwürfe, welche er gegen den Schöpfer erhebt, könne man auch gegen seinen Christus erheben [8]). So treffend die meisten dieser Bemerkungen sind, so ist doch wichtiger als sie die überall wiederkehrende Behauptung, daß sich aus dem Berichte des marcionitischen Evangeliums ein anderes Bild Jesu ergebe, als welches Marcion aufstellte: Auch sein Evangelium kennt nur Einen Christus [9]). Dieser Eine ist der Menschensohn, ja Jungfrauensohn, welcher in Niedrigkeit auftritt [10]). Zugleich aber beweist er sich als Sohn des Schöpfers; die Elemente erkennen in ihm ihren Herrn, dem sie gehorchen [11]). Mag er den Kranken die Hände auflegen, oder mag

1) Z. B. c. 25 in Bezug auf Luc. 10, 25 u. c. 42 in Bezug auf Luc. 23, 34.

2) Z. B. c. 7 u. 11 mit Bezug auf die getilgten Eingangskapitel des Evangeliums.

3) Vgl. z. B. c. 17 u. 25.

4) C. 29; 32; 37.

5) C. 35; 38.

6) C. 17; 29.

7) C. 16; 24; 33; 34.

8) C. 27; 38; 41.

9) C. 39.

10) C. 10; 21.

11) C. 20.

die Sünderin ihm die Füße waschen, oder mögen die Juden ihn greifen, stets ist deutlich, daß sein Leib nicht nur der Schein eines Leibes war [1]). Sein Auftreten in Galiläa, sein Lehren in der Synagoge beweisen ihn als den Heiland Israels [2]). An wie vielen Stellen zeigt sich, daß er richtet [3]). Man muß also in ihm den Heiland des Schöpfers erkennen: so hat er denn auch Gemeinschaft mit Johannes, dem Propheten des Schöpfers [4]), hebt er das Gesetz nicht auf, sondern erfüllt und bestätigt er es [5]), verkündigt er keinen neuen Gott [6]), sondern den einen Gott [7]), seinen Vater im Himmel, welcher richtet wie der Schöpfer [8]).

Doch Tertullian legt nicht hierauf, sondern auf den Nachweis der Uebereinstimmung des Alten und Neuen Testamentes das Hauptgewicht. Die Weissagung, welche das ganze Leben des Herrn umspannt, bildet das Band zwischen beiden. Mit der größten Liebe geht er allen Spuren derselben nach. Er zeigt, daß sie das Leben Jesu von Anfang bis zu Ende begleitet. Die menschliche Entstehung Jesu, seine Geburt von der Jungfrau ist wunderbar; aber sie ist die Erfüllung der Weissagung. Auffällig ist die Selbstbezeichnung, welche Jesus vor allen liebte, Menschensohn; aber dieser Name ist schon in dem Buche Daniels enthalten [9]). Nannte er sich den Bräutigam, so that er es im Gedanken an manches Weissagungswort des Alten Testamentes [10]). Von seiner Erscheinung wie von seiner Thätigkeit gibt die Prophetie ein deutliches Bild: sie beschreibt ihn in solcher Niedrigkeit, daß man sich seiner schämen könnte [11]), nennt Galiläa als den Ort seines Auftretens, die Hügel seines Vaterlandes als die Stätte seiner Lehrwirksamkeit [12]). Daß die Form seiner Reden die der Gleichnisse, und ihr Inhalt Gottes Wort ist, kann man aus ihr ersehen [13]). Neben seine Predigt tritt sein Wun-

1) C. 8; 9; 10; 18; 20; 40; 42; 43.
2) C. 7.
3) C. 7; 8; 10 u. öfter.
4) C. 11; 33.
5) Vgl. bes. c. 14—17, die Bergpredigt; c. 9; 20; 30.
6) C. 12; 21; 26; 27.
7) C. 33; 36.
8) C. 17; 19; 29; 39.
9) C. 10 (Jes. 7, 14; Dan. 7, 13).
10) C. 11 (Ps. 19, 6 f.; Jes. 61, 10 ꝛc.).
11) C. 21 (Jes. 53; Ps. 8, 6).
12) C. 7; 13 (Jes. 9, 1; 40, 9; Nah. 2, 1 ꝛc.).
13) C. 11; 22 (Ps. 49, 5; Jes. 50, 10; Deut. 18, 18).

derthun; wenn er die Kranken heilte, und wenn er die Todten auferweckte, so erfüllte er damit, was von ihm geschrieben war [1]); er bewies sich so milde und gütig, wie ihn die Weissagung verhieß [2]). Hörte man aus seinem Munde Worte sündenvergebender Gnade, so wirkte er gänzlich in dem Berufe, welchen das Alte Testament dem verheißenen Christus beilegt [3]). Doch Tertullian geht noch weiter: er glaubt, daß nicht nur die allgemeine Gestaltung des Lebens Jesu und seine Thätigkeit im Großen und Ganzen geweissagt sei, sondern daß auch in vielen einzelnen Thaten und Ereignissen sich die Uebereinstimmung mit dem Worte des Alten Testamentes ausprage. Er findet ein prophetisches Zeugniß für die Erwählung der zwölf Apostel [4]), für die Aussendung der siebzig Jünger [5]), für die Namensänderung des Simon [6]), für die Fahrt über das Meer [7]), selbst für die Einzelheiten bei der Verklärung des Herren auf dem Berge [8]). Je mehr das Leben Jesu sich dem Ende nähert, um so reicher wird der Kranz der Weissagung: hier vornehmlich gilt, daß nicht nur im Allgemeinen vorhergesagt ist, er werde leiden [9]), sondern daß auch die einzelnen Züge ihre Weissagung haben: daß er im Tempel lehrt, wie daß er sich Nachts an den Oelberg zurückzieht, um am Morgen wieder mit seiner Arbeit zu beginnen [10]), daß er am Passahfeste leidet, wie daß er im heiligen Abendmahle das Brod als Bild seines Leibes, den Wein als Bild seines Blutes anwendet [11]), daß sein Jünger ihn verräth, welchen Lohn er von den Juden empfängt, und daß er den Kuß zum Mittel seiner Unthat mißbraucht [12]). Vorausgesagt ist die Gerichtsverhandlung wider Jesus, die Vereinigung des Pilatus und Herodes, der Priester und des Volkes gegen ihn, sein Schweigen vor Gericht und seine Verurtheilung, die ihn den Uebelthätern gleichstellt, endlich die Vertheilung der Kleider des Gekreu-

1) C. 8; 18; 24 (Jes. 53, 4; 35, 3 ff.).
2) C. 23 (Jes. 42, 2).
3) C. 10 (Jes. 53, 12; 1, 18; Mich. 7, 18 ꝛc.).
4) C. 13 (Num. 33, 9; Ex. 28, 17).
5) C. 24 (Num. 33, 9).
6) C. 13 (Gen. 17, 15).
7) C. 20 (Ps. 29, 3; Habac. 3, 9).
8) C. 22 (Deut. 19, 15; Ex. 19, 16; Ps. 2, 7).
9) C. 21.
10) C. 39 (Hos. 12, 5; Zach. 14, 4; Jes. 50, 4).
11) C. 40 (Lev. 23, 5; Jes. 53, 7; Jer. 11, 19; Jes. 63, 1).
12) C. 40; 41 (Psalm. 41, 10; Am. 2, 6; Jes. 29, 13).

zigten, der Spott, den er zuletzt noch tragen mußte, die Verdunkelung der Sonne, sein Begräbniß und der Gang der Frauen zum Grabe am Ostermorgen [1]). Wenn Tertullian in Jesu den Mittelpunkt der Weissagung erkannte, so ließ er sie doch nicht auf ihn beschränkt sein; auch die Stellung, welche die Apostel einnehmen, entspricht ihr [2]). Sie enthält die Berufung Israels und den Abfall dieses Volkes [3]), an dessen Stelle dann die Heiden treten [4]). Daß der Christen Leben leidensvoll ist, und ihre Stärke die Geduld, spricht sie ebenso aus [5]), wie sie die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi am Ende der Tage gibt [6]).

Auch für die Worte Jesu sucht Tertullian eine Bestätigung im Alten Testamente z. B. für die Bergpredigt. Wie oft werden im Alten Bunde die Armen gesegnet, wie oft ist von der Schmach der Frommen die Rede. Stellt Jesus Segen und Fluch neben einander, so thut er das Gleiche wie der Gott Israels, der Segen und Fluch dem Volke zur Wahl vorlegte. Das Wehe über die Reichen und Satten, über diejenigen, welche nach Menschenlob trachten und auf Menschen vertrauen, findet seine Gleiche in den Aussprüchen der Propheten. Wird Feindesliebe, Geduld, Barmherzigkeit gegen die Armen empfohlen, und der Wucher untersagt, so ist damit nur erneuert, was längst vorher geboten war. Weder zu dem, was Jesus behauptet, noch zu dem, was er verlangt, weder zu dem, was er verheißt, noch zu dem, was er verwirft, fehlen alttestamentliche Parallelen.

Die Gegenwart ist mit dem, was Tertullian sagte, in den seltensten Fällen einverstanden. Jedoch ist es möglich, daß viele Irrthümer im Einzelnen die Wahrheit des Ganzen nicht aufheben. Hier ist dies der Fall: denn sieht man von dem Einzelnen ab, so läßt sich nicht leugnen, daß den Einwendungen Marcions gegenüber der Nachweis der Identität des evangelischen und des kirchlichen Christus, und der Zusammenstimmung des Alten und Neuen Bundes überwältigend geführt ist. Darin bestand der Werth der Schrift für ihre Zeit. Tertullian durfte wohl sein Buch mit den Worten schließen: Ich habe, wie ich glaube, erfüllt, was ich versprach: ich

1) C. 42; 43 (Ps. 2, 1; Hos. 10, 6. Jes. 53, 7 ꝛc.).
2) C. 24 (Num. 14, 27).
3) C. 31 (Ex. 32, 1; Jes. 6, 10; Jer. 7, 23 ꝛc.)
4) C. 16; 31 (Hos. 1, 6 ff.).
5) C. 21; 39 (Jes. 57, 1; Sach. 9, 15).
6) C. 39 (Dan. 7, 13).

habe Jesum Christum nach der Lehre des Propheten, nach seinen Worten, seinem Gemüthszustande, seinen Sinnen, Kräften, Leiden, auch nach seiner Auferstehung als keinen anderen, denn als den des Schöpfers aufgezeigt. Ich bedaure dich, Marcion, du hast umsonst gearbeitet. Der Christus Jesus deines Evangeliums ist der Meine.

Es blieb noch die Untersuchung der apostolischen Schriften übrig, welche der Kanon Marcions enthielt. Sie bildet den Inhalt des fünften Buches. Lediglich Briefe des Apostels Paulus waren es, die Marcion anerkannte. Tertullian beginnt damit, daß er Auskunft über den Ursprung der apostolischen Würde des Paulus verlangt; denn der Ursprung begründet die Autorität. Das Evangelium Marcions weiß nichts von Paulus, sondern darauf allein beruft sich Marcion, daß Paulus selbst (Gal. 1, 1) sein Apostelamt und dessen göttlichen Ursprung erwähne. Jedoch dies Wort ist als Selbstzeugniß werthlos. Ganz anders als Marcion steht in dieser Beziehung die Kirche; denn sie erkennt die Berufung des Paulus schon im Alten Testamente geweissagt: der Segen Jakobs über Benjamin, die Versündigung und die Reue Sauls sind Vorbilder; sie hat die Erzählung seiner Bekehrung in der Apostelgeschichte. Sie also kann Paulus als ihren Apostel in Anspruch nehmen, Marcion dagegen hat kein Recht, Glauben für Paulus zu verlangen.

Wäre Paulus der Apostel Marcions, so müßte er in allem als Gegner des Schöpfers auftreten, er müßte wie ein neues Gesetz, so einen neuen Gott verkündigen. Daß er dies nicht that, will Tertullian aus den von Marcion angenommenen, aber entstellten paulinischen Briefen beweisen. Er bespricht zu dem Zwecke die paulinischen Briefe, indem er die Reihenfolge, in welcher sie im Kanon Marcions standen, beibehält.

Mit dem Galaterbriefe beginnt er, dem wichtigsten Briefe wider den Judaismus. In dieser Schätzung des Briefes stimmt er mit seinem Gegner überein. Denn daß das jüdische Gesetz abgeschafft werden sollte, muß nach der Weissagung des Schöpfers und nach den Worten Christi anerkannt werden. Der Zweck des Galaterbriefs nun ist, zu zeigen, daß dies nach dem Rathe des Schöpfers selbst geschehen mußte. Diesem Zwecke gemäß müssen die einzelnen Stellen verstanden werden. Kap. 1, 6—8 kann deshalb nicht von der Verkündigung eines neuen Gottes die Rede sein. Was Paulus vom 11. Verse an von seiner Bekehrung erzählt, ist ein Zeugniß für die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte (c. 2); seine Reise nach Jerusalem (2, 1) beweist seine Gemeinschaft mit den früheren Aposteln.

Wenn er erwähnt, Titus sei nicht zur Beschneidung gezwungen worden (2, 3 ff.), so sieht man, daß es sich bei den galatischen Christen um die Geltung des Gesetzes handelte; wurde bei der Vertheilung des Wirkungskreises unter die Apostel von ihm nur verlangt, daß er der Armen gedächte (2, 9), so geschah dies nach dem Gesetze des Schöpfers, welcher auf die Armen stets Rücksicht nimmt. Tadelte Paulus den Petrus (2, 11), so lag der Grund in dem Verhalten des Letzteren. Die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben ohne des Gesetzes Werke, wie sie Paulus (2, 16) vorträgt, ist der Entwickelung des Reiches Gottes und der Weissagung (Hab. 2, 4; Deut. 11, 26) entsprechend. Wenn nach 3, 13 Christus, der Gekreuzigte, ein Fluch für uns ward, so läßt sich das nur verstehen, wenn er der Sohn des Schöpfers ist, und wenn 3, 26 die Christen Kinder des Glaubens genannt werden, so ist der Sinn kein anderer, als wenn sie Kinder Abrahams durch den Glauben heißen. Gleichwohl hat Marcion die eine Stelle getilgt, die andere beibehalten (c. 3). Die Entfernung des Abschnitts 3, 15 — 4, 2 zerstört den Gedanken der ganzen Stelle. Nur wenn Paulus an den Gott der Zeit, der die Erfüllung verheißen hatte, dachte, konnte er sagen: Als die Zeit erfüllet war (4, 4). Den Zweck des Kommens Jesu gibt er (4, 5) übereinstimmend mit der Weissagung an (Jes. 40, 4; 2, 3 und andere Stellen). Warnt er davor (4, 9) zu den Elementen sich zurückzuwenden, so denkt er nicht an den Gott der Elemente, sondern an den Anfang, nämlich an das Ceremonialgesetz, dessen Aufhebung bereits die Propheten voraussagten (Jes. 1, 14; Am. 5, 21; Hos. 2, 11). Aus dem Abschnitte 4, 21 ff. folgt, daß es nur Einen Gott des Judenthums und Christenthums gibt. Daß die Freien nicht wieder gebunden werden sollen (5, 1), und daß die äußere Beschneidung verworfen wird (5, 2), beides stimmt zu der Weissagung. Sind aber Beschneidung und Vorhaut in Christo gleich werthlos (5, 6), so beweist auch dies die Einheit des Gottes des Alten und des Neuen Bundes. Der Glaube, der durch die Liebe thätig ist (5, 6), wird schon im Alten Testamente gefordert (Jes. 42, 4; Deut. 6, 5; Lev. 19, 18). Das Wort 5, 10 ist bei der Lehre von dem guten Gotte, welcher nicht zürnt und richtet, unverständlich. In den Stellen 5, 14; 6, 2, 9 f. wird das Gesetz bestätigt, 6, 17 die wahre Leiblichkeit Christi vorausgesetzt (c. 4).

Den Grundgedanken des Galaterbriefes hatte Tertullian gesucht und vornehmlich auf ihn seine Widerlegung der marcionitischen Auffassung dieses Briefes gegründet. Bei der Besprechung des ersten

Briefes an die Korinther verfährt er ähnlich wie bei der des Evangeliums: er nimmt eine Stelle nach der anderen vor, um eine jede als Waffe wider Marcion, als Stütze des katholischen Glaubens zu gebrauchen. Gleich in dem Friedenswunsche (1, 3) entdeckt er Verwandtschaft mit Jüdischem [1]). Eine ganze Reihe von Stellen verwendet er zur Widerlegung der marcionitischen Gotteslehre nach ihren mancherlei Seiten: Widerspruch gegen den Gott, welcher nur gut ist, enthalten Aussprüche wie 3, 13 [2]); 4, 5; 5, 1; 10, 7 ff. [3]). Andere bestätigen den christlichen Gottesglauben: Der Vater und Herr (1, 3) ist der Schöpfer; er ist es auch, der die Gläubigen errettet und die Weisheit der Weisen zu nichte macht [4]) 1, 18 f. Von der Schöpfung an hat er das Geheimniß seines Willens sich vorgesetzt und am Ende der Tage es geoffenbart 2, 7 [5]). Sein Christus ist der Erschienene 1, 18 f. [6]) und 3, 21 [7]). Dem Doketismus widersprechen Stellen wie 1, 25 [8]) und 6, 20 [9]). Die Auferstehung des Fleisches ist schon 6, 14 ausgesprochen, vornehmlich aber im 15. Kapitel gelehrt. Aehnlich wie in der Schrift über die Auferstehung wird die ganze Stelle erörtert [10]). Der Verwerfung der Ehe ist ihre Anerkennung c. 7, der Verwerfung des Gesetzes seine Beibehaltung c. 9 gegenübergestellt [11]).

Einen breiten Raum nehmen auch hier wieder die alttestamentlichen Parallelen ein: Tertullian vergleicht 1, 23 u. Jes. 8, 14; 2, 6 u. Jes. 42, 6; 45, 3; 2, 8 u. Jes. 40, 13; 3, 10 u. Jes. 3, 3; 3, 11 u. Jes. 28, 16; 3, 19 u. Hiob 5, 13, Ps. 94, 11, Jer. 17, 5; 4, 5 u. Jes. 42, 6; Ps. 7, 10; 5, 7 u. Exod. 12; 12, 1 ff. u. Jes. 11, 1 ff.; 15, 25 u. Ps. 110, 1; 15, 55 u. Jes. 25, 8.

Hatte er bereits bei Besprechung dieser Epistel einzelnes als schon erwähnt übergangen, so that er dies noch mehr bei dem zweiten Briefe an die Korinther. Er geht ihn durch; aber er greift nur einige Stellen heraus, um ihre Erklärung zu berichtigen; andere stellt er einfach mit Alttestamentlichem zusammen; so die Eingangsworte: Gepriesen (gesegnet) sei Gott (1, 3) mit dem Segen Gottes bei der Schöpfung, die Bezeichnung Gottes als des Vaters des Erbarmens (ib.) mit dem Worte des Propheten Jona (4, 2) und manchen Beispielen der erbarmenden Gnade des Schöpfers. Die Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist (3, 2 f.) gibt Anlaß zur

---

1) C. 5. 2) C. 6. 3) C. 7. 4) C. 5.
5) C. 6. 6) C. 5. 7) C. 7. 8) C. 5.
9) C. 7. 10) C. 9—10. 11) C. 7.

Vergleichung von Jo. 3, 1 und Deut. 32, 39. Was über die Verblendung der Herzen der Ungläubigen (4, 4) gesagt ist, wird mit Jes. 29, 13 f. und ähnlichen Stellen verglichen. Heißt es von Gott (4, 6), daß er Licht aus der Finsterniß hervorgehen ließ, so wird an Genes. 1, 3 und Jes. 49, 6 erinnert (c. 11—12).

Indem Tertullian zum Römerbriefe übergeht, bemerkt er, daß es nöthig sei, das schon Behandelte kürzer zu fassen, das öfter Vorkommende ganz zu übergehen. So will er denn darüber, wie man die Abschaffung des Gesetzes zu verstehen hat, nicht mehr reden. Fast nur durch die Anführung einer Reihe von Stellen belegt er die kirchliche Gotteslehre; er selbst fügt kaum etwas zur Erklärung bei, sondern er zieht nur mit wenigen Worten die Konsequenz jeder Stelle. Noch kürzer ist, was er über die wahre Leiblichkeit Christi aus dem sechsten Kapitel entnimmt; etwas ausführlicher der Beweis, daß durch Röm. 8, 3 der Doketismus nicht unterstützt, daß dagegen im 10. und 11. Verse die Auferstehung des Fleisches vorausgesetzt wird. Alttestamentliche Parallelen werden in größerer Zahl nur zum 11. und 12. Kapitel herbeigezogen (c. 13—14).

Aus dem ersten Briefe an die Thessalonicher erwähnt Tertullian nur fünf Stellen, welche für die Einheit des Gottes des Alten und Neuen Bundes (2, 15 u. 5, 19 f.), gegen die Verwerfung der Ehe (4, 3 f.) und für die Auferstehung des Fleisches (4, 17 u. 5, 23) sprechen. Ebenso kurz ist der zweite Brief behandelt: aus ihm die christliche Eschatologie zu beweisen, legte sein Inhalt nahe (c. 15—16).

Eingehender ist, was Tertullian zu dem nach Marcion an die Laodicener, nach seiner Meinung an die Epheser gerichteten Briefe bemerkt. Er wird kaum eine Stelle, welche jener nicht getilgt hatte, übergangen haben; auch die Vergleichung des Alten Testaments wiederholt sich häufiger (17—18). Rascher geht er über die Briefe an die Kolosser und Philipper hinweg (c. 19—20). Ueber den Brief an Philemon bemerkt er nur, daß er der einzige Brief des Apostels sei, den Marcion ganz unverändert gelassen habe. Nicht unerwähnt bleibt endlich noch die Verwerfung der Briefe an Timotheus und Titus (c. 21).

Hiemit ist das Werk Tertullians gegen den großen Gnostiker abgeschlossen. Ein eigenthümliches Schauspiel ist der Kampf dieser beiden Gegner; denn in mancher Hinsicht waren sie verwandte Naturen: beide durchdrungen von Begeisterung für das Christenthum, beide Männer, denen Lehre und Erkenntniß allein nicht genügten, sondern die auf That und Leben drangen, beide von gewaltiger Sub-

jektivität, weshalb es für sie auf die Dauer keinen Raum in der katholischen Kirche gab; beide kühn und trotzig genug, um einen Bruch mit dem Bestehenden nicht zu scheuen. Doch hier tritt der Unterschied an den Tag: Marcion wurde zum Sektenhaupte, weil er, um seinen Gedanken Geltung zu verleihen, kein Bedenken trug, sich eine Autorität zu schaffen, wenn sie ihm mangelte: ihm fehlte die sittliche Scheu vor dem Thatsächlichen; kein Wunder, daß ihm das Verständniß für die Geschichte abgieng. Seine Größe kann man nicht verkennen; aber wenn er irrte, so muß man urtheilen, daß er durch seine Schuld irrte. Tertullian dagegen wurde in die Häresie gedrängt, weil er sich einer Autorität ergab, die ihm entgegenkam, und die dem Zuge seiner Gedanken und seiner Neigungen entsprach. Es war eine falsche Autorität; aber er machte nicht den Versuch, sich ihrer zu erwehren: denn es fehlte ihm die Freiheit des Sinnes, die den eigenen Fehler wenigstens dann erkennt, wenn er ihr an anderen entgegentritt; es fehlte ihm auch die heilsame Inkonsequenz, welche vermag, auf halbem Wege stehen zu bleiben. Daß er sich von der Kirche trennte, geschah nicht ohne seine Schuld; aber mehr noch war es sein Unglück. Darum erscheint er nicht so gewaltig und titanenhaft, wie der Gnostiker, der sich eine Welt nach seinem Sinne bildete, da er in die bestehende sich nicht zu fügen vermochte; aber sein Irrthum wird leichter Entschuldigung finden als der seines Gegners; er steht sittlich über ihm.

Die letzte uns erhaltene Streitschrift Tertullians, welche einen Gegenstand der Lehre behandelt, ist die gegen Praxeas gerichtete. Hier hatte er nicht einen gemeinsamen Gegner mit der katholischen Kirche, sondern er stand allein, ja er meinte Praxeas zu den Psychikern rechnen zu müssen. Um so unverholener erwähnte er die Scheidung zwischen Montanisten und Katholikern; von der Gemeinschaft der Letzteren redete er als von einer ihm fremden Gemeinde [1]). Als einflußreicher Gegner des Montanismus war ihm Praxeas verhaßt. Er stammte aus Klein-Asien und hatte vielleicht schon dort Widerspruch gegen die neue Prophetie erhoben; dann kam er nach Rom [2]).

1) Adv. Prax. 1.

2) Ibid.: Iste (Praxeas) primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romam, homo et alias inquietus, insuper de jactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium. . . Idem tunc episcopum Romanum, agnoscentem jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et prae-

Hier lagen die Verhältnisse wesentlich anders als in seiner Heimath. Denn während in Asien sich die zwei Parteien klar und bewußt gegenüberstanden, schwankte das Abendland im Urtheile über die wunderbaren Geisteswirkungen. Das wichtigste, entscheidendste Wort im Occidente hatten die Bischöfe Roms zu reden. Auf diese Kirche und ihre Stellung waren stets aller Augen gerichtet. Aber wie wenig Sicherheit und Entschiedenheit ist in der Stellung der damaligen Bischöfe zu dem Montanismus zu erkennen. Es gibt eine Nachricht, nach welcher Soter als sein Gegner aufgetreten sein soll [1]). Ist sie begründet, so lautete das erste Urtheil Roms verwerfend. Zweifellos ist, daß Eleutheros anfangs ein Widersacher der Montanisten war. Allein er war seiner Sache nicht so gewiß, daß nicht der Rath einer fremden Gemeinde genügt hätte, seinen Widerspruch zum Verstummen zu bringen. Die Gemeinde zu Lugdunum sah sich veranlaßt, in einem nach Eusebius Urtheile sehr frommen und rechtgläubigen Briefe ein friedliches und brüderliches Verhältniß zu den Montanisten zu empfehlen [2]). Diejenigen, welche in keine unmittelbare Berührung mit den montanistischen Bewegungen gekommen waren, konnten leicht Gründe hiefür finden. Das Wesen des Montanismus bestand ja nur in einer schwärmerischen Steigerung dessen, was in der Kirche vorhanden war; an der Einheit des Glaubens konnte kein Zweifel sein. Eleutheros scheint sich von da an zuwartend verhalten zu haben; es verlautet nichts von einer Verwerfung des Montanismus in Rom, ebensowenig freilich von einer Anerkennung desselben. Sein Nachfolger war Viktor, ein Mann, erfüllt von dem Bewußtsein der Bedeutung der römischen Kirche, von starkem Willen und bereit zu durchgreifender That, aber mehr geeignet zu herrschen, als geschickt den Werth oder Unwerth von Lehrunter-

---

cessorum ejus auctoritates defendendo coëgit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare. Ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit.

1) Praed. Haer. 26.

2) Euseb. Hist. eccl. 5, 3: *Οἱ κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφοὶ τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτων, εὐλαβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην ὑποτάττουσιν, ἐκθέμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολὰς, ἃς ἐν δεσμοῖς ἔτι ὑπάρχοντες τοῖς ἐπ' Ἀσίας καὶ Φρυγίας ἀδελφοῖς διεχάραξαν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἐλευθέρῳ, τῷ τότε Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρεσβεύοντες.*

schieden zu erkennen und zu beurtheilen. Wenn es ihm gelang die hadernden Klein-Asiaten zu versöhnen, so war dies ein Sieg Roms, dessen Folge eine Stärkung des römischen Einflusses sein mußte. Daß eine Versöhnung nur auf Grundlage der Anerkennung des Montanismus als in der Kirche berechtigt möglich war, ist selbstverständlich. Man begreift, daß Viktor den Entschluß faßte, einen Friedensbrief an die klein-asiatische Christenheit ausgehen zu lassen. Allein als die Sache soweit gediehen, das Schreiben schon abgegangen war, kam Praxeas nach Rom. War es ein Zufall oder eigene Ueberlegung, was ihn dorthin führte, oder hatten ihn die Gegner der Montanisten in Asien abgesandt, einen geeigneteren Vertreter ihrer Partei hätten sie kaum finden können. Schon daß er den Namen eines Konfessors führte, gab ihm in Rom Ansehen und Gewicht. Er selbst scheint jene niedere Klugheit besessen zu haben, welche die Lieblingsgedanken der Menschen leicht erräth, und kein Bedenken trägt, auf sie einzugehen, um sie als Werkzeuge zur Erreichung des eigenen Ziels zu benützen. Er stellte Viktor vor, daß er durch den Schritt, welchen er eben gethan, von der Richtung abweiche, die seine Vorgänger eingehalten hätten. So machte er die Anerkennung oder Verwerfung des Montanismus zu einer Frage römischer Politik; aber gerade dadurch hob er den Gesichtspunkt hervor, der auf einen Mann wie Viktor den größten Eindruck machen mußte. Sein Wort war nicht umsonst: Viktor kehrte zu dem Standpunkt zurück, den seine Vorgänger eingenommen hatten. Von einer Anerkennung des Montanismus war nicht weiter die Rede. In der Natur der Sache lag es, daß der vergebliche Versuch der Vereinigung zur offenen Trennung führte. Viktor war entschieden genug, seinen Irrthum einzugestehen: er widerrief seinen Friedensbrief.

Die römische Kirche stand in dieser Sache vor einer Entscheidung von viel größerer Wichtigkeit, als die handelnden Personen wußten. Es wäre wirklich ein Abweichen von dem Wege gewesen, auf dem sich die römischen Bischöfe schon befanden, und den sie mit so viel Ruhm fortsetzen sollten, wenn sie sich mit der schwärmerischen, weltfeindlichen Richtung des Montanismus verbunden hätten. Diese Gefahr wurde durch Viktors Entscheidung abgewandt. Man bemerkt nicht selten, daß an den Knotenpunkten geschichtlicher Entwickelung ein einzelnes, zufällig geäußertes Wort den treibenden Gedanken des Ganzen ausspricht: der es äußert, beabsichtigt es nicht; er blickt auf das Nächste; aber die Geltung seines Wortes greift weiter. Denn das Einzelne ist ein Gleichniß des Allgemeinen. So war es, als

Praxeas den Viktor an die Autorität seiner Vorgänger erinnerte, welche für ihn bindend sei.

Dies geschah in Rom, während zu Karthago noch die Montanisten und ihre Gegner in einer Gemeinde vereinigt waren. Praxeas begab sich von Rom nach Afrika; der Zweck, der ihn dahin führte, war ohne Zweifel der gleiche wie der, welchem er in Rom gedient; aber hier erreichte er seine Absicht so wenig, daß sich vielmehr auch bei den Gegnern der Montanisten sehr begründete Bedenken gegen seine eigene Rechtgläubigkeit erhoben. Die Sache kam zu öffentlicher Verhandlung und wurde dadurch, daß Praxeas nachgab, beigelegt[1]).

Später trennten sich Montanisten und Katholiker. Es ist begreiflich, daß sich nun der Monarchianismus wieder regte. Tertullian trat gegen ihn und gegen Praxeas, als seinen Vertreter, mit einer Streitschrift auf.

Sehr verschieden waren die Anschauungen über den Sohn Gottes in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Selbst was so allgemein anerkannte Lehrer wie Justinus und Irenäus aussprachen, gieng auseinander. Denn man würde irren, wenn man den Unterschied zwischen beiden nur in der Methode und dem Ausgangspunkte finden wollte; er betraf den Inhalt der Glaubenslehre selbst. Ihnen gegenüber standen andere mit weit abweichenden Lehren. Wir hören von Gläubigen, welche zwar bekannten, daß Jesus der Christ sei, aber einen bloßen Menschen in ihm sahen[2]). Andere bezeichneten den Sohn als eine von dem Vater ausgehende Kraft ohne persönliche Existenz[3]); sie verglichen ihn mit den Engeln, welche sie gleich-

---

1) Adv. Prax. 1: Fruticaverant avenae Praxeanae hic quoque (vgl. oben S. 6 Anmerk. 2) superseminatae dormientibus multis in simplicitate doctrinae; traductae dehinc, per quem deus voluit, etiam evulsae videbantur. Denique caverat pristinum doctor de emendatione sua et manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est; exinde silentium. Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disjunxit a psychicis. Avenae vero illae ubique tunc semen excusserant. Ita aliquamdiu per hypocrisin subdola vivacitate latitavit et nunc denuo erupit. Sed et denuo eradicabitur, si voluerit dominus, in isto commeatu.

2) Just. dial. c. Thr. J. 48: *Καὶ γάρ εἰσί τινες ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους ὁμολογοῦντες αὐτὸν Χριστὸν εἶναι, ἄνθρωπον δὲ ἐξ ἀνθρώπων γενόμενον ἀποφαινόμενοι.*

3) Ibid. c. 128: *Ἄτμητον καὶ ἀχώριστον τοῦ πατρὸς ταύτην τὴν δύναμιν ὑπάρχειν, ὅνπερ τρόπον τὸ τοῦ ἡλίου ἐν τῷ οὐρανῷ· καὶ ὅταν δύσῃ, συναποφέρεται τὸ φῶς· οὕτως ὁ πατὴρ ὅταν βούληται, λέγουσιν,*

falls nur für Kräfte Gottes hielten. Die Persönlichkeit hat ihre äußere Ausprägung im Namen. Deshalb suchten sie die verschiedenen Benennungen des Sohnes zu erklären und aufzulösen. Die von dem Vater des Alls ausgehende Kraft, sagten sie, heiße Engel, weil sie die Botschaften des Vaters den Menschen vermittele, Herrlichkeit (δόξα), weil ihre Erscheinung unfaßbar sei, Mensch oder Mann, weil der Vater ihr auch diese Gestalt verleihe, Logos, weil sie den Menschen das Wort des Vaters bringe. Sie sei ungetrennt und ungeschieden von dem Vater wie das Licht von der Sonne, das verschwindet, wenn sie untergeht. Ebenso lasse der Vater nach seinem Willen seine Kraft bald hervorspringen, bald nehme er sie wieder in sich zurück. Justin hat keinen Zweifel daran, daß beide Anschauungen irrig sind; besonders über die Vertreter der letzteren urtheilt er strenge, sie seien Sophisten, welche die Wahrheit weder zu sagen noch zu denken vermöchten [1]). Allein beide fanden sich innerhalb der Kirche.

Eine festere Gestalt gewannen diese Richtungen am Ende des zweiten Jahrhunderts. Die Folge war, daß es nun zur Trennung von der Kirche kam. Unter Victor kam Theodotus von Byzanz, ein Anhänger der ersten Richtung, nach Rom. Jesus, lehrte er, war ein Mensch, von der Jungfrau geboren nach dem Willen des Vaters; sein Leben war ein natürliches Menschenleben. Da er der Frömmste war, so kam bei der Taufe im Jordan Christus in Taubengestalt auf ihn herab. Von da an wirkten die Wunderkräfte in ihm; aber Gott wurde er dadurch nicht [2]). Daß Victor den Theodotus von der Kirchengemeinschaft ausschloß, ist bekannt [3]). Möglich, daß auch hiebei der Einfluß des Praxeas wirksam war. Denn seine Anschauung stand im entschiedensten Gegensatz zu der des Byzantiners. Ihm schien die Einheit Gottes nur dann gewahrt, wenn die Besonderheit des Sohnes fiel [4]). Deshalb leugnete er, daß der

δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καὶ ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς ἑαυτόν κτλ.

1) Von den Ersteren sagt er a. a. O.: Οἷς οὐ συντίθεμαι, οὐδ' ἂν πλεῖστοι ταὐτά μοι δοξάσαντες εἴποιεν, von den Letzteren c. 129: Τὸ δὲ, ὡς εἷς ἐξ ἡμῶν (Gen. 3, 22), καὶ αὐτὸ ἀριθμοῦ δηλωτικόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ τροπολογίαν χωροῦσιν οἱ λόγοι, ὡς ἐξηγεῖσθαι ἐπιχειροῦσιν οἱ σοφισταὶ καὶ μηδὲ λέγειν τὴν ἀλήθειαν μηδὲ νοεῖν δυνάμενοι.

2) Hipp. Philos. 7, 35.

3) Euseb. Hist. eccl. 5, 28.

4) Tert. adv. Prax. 2: Unicum deum non alias putat credendum quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum sanctum dicat.

Sohn ein eigenthümliches Dasein habe, er sei nicht ein Zweiter neben dem Vater [1]). Das Alte Testament in diesem Sinne zu verstehen [2]) machte keine Schwierigkeit; weniger leicht gelang es den Thatsachen des Neuen gegenüber, wenn auch einzelne Aussprüche beizustimmen schienen [3]). Auf die Menschwerdung vornehmlich kam es an. Der Vater selbst, sagte Praxeas, ist in die Jungfrau herabgestiegen; er wurde geboren als Sohn, und so litt er auch [4]). Der Handelnde und Leidende ist demnach der Vater; mit dem Namen Sohn wird nur seine Erscheinungsform bezeichnet [5]). Die Anhänger des Praxeas drückten dies so aus: Der Sohn ist das Fleisch, der Mensch, Jesus; der Vater der Geist, Gott, Christus [6]).

Welch ein ganz anderes Aussehen trägt der Monarchianismus als der Gnosticismus oder der Montanismus. Die Gnostiker versenkten sich in das Unbegreifliche, um es wenigstens mit der Kühnheit des Gleichnisses zu erreichen; die Montanisten gaben sich an das Uebermächtige hin, gegen das ein Widerstand nicht möglich war; bei den Monarchianern dagegen findet man die nüchternste Verständigkeit, die sich dabei ihrer Orthodoxie rühmt; sie meinen, sie hätten die lautere Wahrheit, sagt Tertullian [7]).

Anhänger fanden sie nicht minder als die Gnostiker und die Montanisten. Die offene Konsequenz und die leichte Faßlichkeit ihrer Lehre empfahl sie der Beschränktheit des gläubigen Volks. Tertullian spottete der Monarchianer, die mit ihrem Schlagworte Monarchie groß thaten und es als ein griechisches Wort nicht einmal ver-

1) L. c. c. 7: Non vis eum substantivum habere in re per substantiae proprietatem, ut res et persona quaedam videri possit, et ita capiat secundus a deo constitutus duos efficere, patrem et filium, deum et sermonem.

2) L. c. c. 16.

3) L. c. c. 20 (Jo. 10, 30; 14, 9 ff.).

4) L. c. c. 1.

5) L. c. c. 15: Man schloß: Deum visibilem quidem in carne, invisibilem vero ante carnem, ut idem sit pater invisibilis ante carnem qui et filius visibilis in carne. Vgl. c. 17; 18; 20; 26.

6) L. c. c. 27: Undique obducti distinctione patris et filii ... aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, i. e. hominem, i. e. Jesum, patrem autem spiritum, i. e. Deum, i. e. Christum.

7) L. c. c. 2: Haec (perversitas) quae se existimat meram veritatem possidere.

standen [1]); er lächelte über ihren beschränkten Schriftgebrauch: mit drei Stellen wollten sie die ganze heilige Schrift erklären [2]). Dem entsprach ihre plumpe, mit einzelnen Worten handelnde Dialektik. Sie sagten z. B.: Der Sohn ist sichtbar; denn er ist die Offenbarung des Vaters, und er hat mit Moses auf dem Berge Horeb geredet. Dort aber nennt er sich selbst unsichtbar (Exod. 33, 20). Also ist derselbe sowohl sichtbar als unsichtbar, d. h. Vater und Sohn sind eins [3]). Oder sie folgerten daraus, daß Vater und Sohn dieselben Eigenschaften haben, ihre Identität. Von dem gleichen Werthe waren ihre Antworten auf die Einwendungen ihrer Gegner oder ihre Gründe wider die kirchliche Lehre. Die Logoslehre z. B. bestritten sie mit der Frage: Was ist das Wort als ein Laut und ein Ton des Mundes, bewegte Luft, dem Ohre vernehmbar, im Uebrigen etwas Unbekanntes Leeres, Nichtiges, Unkörperliches [5])? Hielt man ihnen die Unmöglichkeit ihrer Lehre vor, so war die Antwort: Bei Gott ist alles möglich [6]). Wenn man sie aufforderte, die Dreieinigkeit vernunftgemäß zu erwägen, so lehnten sie das ab mit dem Satze des Paulus, daß Gott das Thörichte erwählt habe, um die Weisheit zu Schanden zu machen [7]). Dies waren die Gegner Tertullians [8]).

---

1) L. c. c. 3: Monarchiam, inquiunt, tenemus. Et ita sonum ipsum vocaliter exprimunt etiam Latini, et tam modifice, ut putes illos tam bene intelligere monarchiam quam enuntiant.

2) L. c. c. 20: Sicut in veteribus nihil aliud tenent quam: Ego deus et alius praeter me non est (Jes. 45, 5), ita in evangelio responsionem domini ad Philippum tuentur: Ego et pater unum sumus, et qui me viderit, videt et patrem, et ego in patre et pater in me (Jo. 14, 9 f.). His tribus capitulis totum instrumentum utriusque testamenti volunt cedere.

3) L. c. c. 14.

4) L. c. c. 17.

5) L. c. c. 7.

6) L. c. c. 10.

7) Ibid.

8) In dem Werke gegen Prareas findet sich nur eine Stelle, welche Auskunft über die Zeit seiner Entstehung gibt, die schon öfter erwähnte Aeußerung im ersten Kapitel: Et nos quidem postea agnitio paracleti atque defensio disjunxit a psychicis. Daß sie die kirchliche Trennung offen ausspricht, wurde schon bemerkt. Uhlhorn (S. 52) gibt zu viel zu, wenn er die Möglichkeit einräumt, daß sie de interna Tertulliani ab ecclesia catholica sejunctione verstanden werden könne. Die vorhergehenden Worte: Manet chirographum apud psychicos, apud quos tunc gesta res est, beweisen dies. Tertullian spricht wie von einer fremden Gemeinde. Nur daran mag noch erinnert werden,

Er beginnt seine Schrift mit einem Urtheile über die Lehre des Praxeas. So schroff als möglich spricht er sich aus: Sie ist eine Erfindung des Satans, welcher auf die verschiedenste Weise seine

daß den angeführten Worten zufolge zwischen der Annahme des Montanismus von Seite Tertullians und der Trennung der Gemeinde einige Zeit in der Mitte lag; denn nicht bereits die agnitio paracleti, sondern erst die defensio desselben schied ihn von den Psychikern. Ist nun anzunehmen, daß die Scheidung um das Jahr 208 erfolgte, so ist die Schrift gegen Praxeas erst später, wahrscheinlich erst nach der dritten Bearbeitung des Antimarcion verfaßt. Doch dagegen erhebt sich Widerspruch. Denn Hesselberg (a. a. O. S. 99) hat unter Zustimmung Uhlhorns (a. a. O. S. 58) auf Grund der Vergleichung der drei bei Tertullian sich findenden Glaubensregeln die Meinung vorgetragen, adv. Prax. stehe an der Spitze aller Lehrschriften Tertullians. Vergleichen wir also ihren Wortlaut, indem wir die Voraussetzung Uhlhorns, Tertullianum in cognoscenda doctrina christiana progressum esse, zugeben. De virg. vel. 1 wird der Vater bekannt als unicus deus omnipotens, mundi conditor; adv. Prax. 2 nur schlechtweg als unicus deus, dafür aber bekennt Tertullian de praescr. 13 desto ausführlicher unum omnino deum nec alium praeter mundi conditorem, qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium demissum. Ist das nicht wirklich der offenbarste Fortschritt in der Erkenntniß der christlichen Lehre? Auf den ersten Anblick möchte man vielleicht so urtheilen. Doch der Fortschritt wird sehr zweifelhaft erscheinen, wenn man in dem sicher vor diesen drei Schriften verfaßten Apologeticum liest: Quod colimus, deus unus est, qui totam molem istam . . . verbo quo jussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit (c. 17). Ebenso ist es, wenn man vergleicht, was die drei Glaubensregeln über den Sohn Gottes enthalten. Was die angeblich fortgeschrittenste de praescr. 13 ausspricht, läßt sich schier Wort für Wort apol. 21 nachweisen. Die Vergleichung der Glaubensregeln zeigt demnach, daß nicht daran zu denken ist, daß sich in ihnen das Fortschreiten der christlichen Erkenntniß Tertullians ausprägte; ihre größere oder geringere Ausführlichkeit ermöglicht keinen Schluß auf die Priorität oder Posteriorität der betreffenden Schrift. Denn ihre verschiedene Gestalt ist durch den jedesmaligen Gegensatz bedingt. Was bei der Vergleichung der Glaubensregeln auffällt, ist der Unterschied bei der Erwähnung des heiligen Geistes. De praescr. 13 wird er nur als vicaria vis spiritus s., qui credentes agit, genannt; dagegen sind adv. Prax. 2 die montanistischen Schlagwörter recht absichtlich hervorgehoben: Qui exinde miserit secundum promissionem suam a patre spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum. Uhlhorns und Hesselbergs Ansicht über die Abfassungszeit von adv. Prax. erweist sich somit als unbegründet. Es besteht kein Anlaß ihr die erste Stelle unter den Lehrschriften anzuweisen, sondern, wie die Bemerkung über die Trennung der Gemeinden an die Hand gibt, verbleibt ihre Abfassung der späteren Lebenszeit Tertullians.

Feindschaft gegen die Wahrheit bethätigt. In diesem Falle greift er sie an, indem er sie zu vertheidigen scheint. Unter dem Vorwande, die Monarchie Gottes zu wahren, bringt er den Irrthum auf, daß der Vater Mensch geworden sei und gelitten habe, ja daß er Christus sei. Des Satans Werkzeug hiebei ist Praxeas. Tertullian berichtet, was er von ihm weiß. Doch auch hier, wie in den Schriften gegen Hermogenes und Marcion, ist, was er sagt, nicht ein Bericht über seinen Gegner, sondern ein Angriff auf denselben. Seinen Erfolg hofft er ihm zu rauben; kaum mildert er die stolze Zuversicht seiner Worte durch den Zusatz: Wenn Gott will (c. 1).

Praxeas verkündigte die Identität von Vater und Sohn; Tertullian dagegen lehrt einerseits die Einheit Gottes, andererseits den Unterschied von Vater, Sohn und Geist nach dem Inhalt der Glaubensregel. Denn sie enthält die alte, seit Anfang des Evangeliums geltende Wahrheit. Das beweist die Neuheit der Häresien; unter allen die jüngste ist die des Praxeas. Obwohl sie schon dadurch gerichtet ist, so soll doch ihre Lehre untersucht werden, damit es nicht scheine, sie werde ohne Prüfung, auf Vorurtheil hin verdammt. Sie meint, besonders rechtgläubig zu sein, aber nur deshalb, weil ihr die Lehre von den drei Personen des einen göttlichen Wesens unverständlich ist. Der Zweck von Tertullians Abhandlung ist darum, zu zeigen, daß von einer Mehrzahl göttlicher Personen ohne Theilung der Gottheit die Rede sein kann (c. 2).

Die Menge der Ungebildeten versteht dies nicht; sie hält sich an das Wort Monarchie; aber seinem nächsten Sinne nach bezeichnet es nur die Alleinherrschaft, ohne daß über eine etwaige Vermittlung dieser Herrschaft irgend etwas ausgesagt wäre. Gibt es nun überhaupt keine Herrschaft, welche nicht durch andere geübt wird, und gilt dies besonders von der Herrschaft Gottes, der durch die Engel regiert, so ist nicht einzusehen, wie seine Herrschaft durch das Dasein des Sohnes und Geistes eine Theilung erleidet. Die Monarchie wird nur aufgehoben, wenn eine wesentlich andere, selbstständige Macht neben Gott aufgestellt wird (c. 3). Dies ist jedoch nicht der Fall; denn der Sohn hat seinen Ausgang aus dem Vater, der heilige Geist aus dem Vater durch den Sohn; der Glaube an sie schließt also nicht eine Zerstörung, sondern eine Ordnung der Alleinherrschaft Gottes ein; auch diese Ordnung aber ist nur zeitlich; denn nach dem Ausspruch Pauli 1 Kor. 15, 24 wird der Sohn, wenn ihm Alles unterworfen ist, die Herrschaft dem Vater zurückgeben (c. 4).

Doch Praxeas und seine Anhänger verstanden unter der Monarchie

Gottes ganz etwas anderes als seine Alleinherrschaft, dies nämlich, daß derselbe sowohl Vater als Sohn sei. Tertullian zieht deshalb die Lehre von dem Sohne Gottes in Untersuchung.

Auf das Wesen Gottes geht er zurück. Dieser hat von Ewigkeit die Vernunft in sich, oder wie man etwas ungenauer sagt, das Wort. Der Unterschied ist nicht groß; denn Vernunft und Wort sind im Grunde dasselbe: das letztere nur die sich bethätigende Vernunft. Dies kann jeder Mensch an sich selbst als an dem Bilde Gottes erkennen. Nur muß bei Gott alles vollkommener gedacht werden als bei dem Menschen (c. 5). Die Vernunft oder das Wort Gottes führt in der heiligen Schrift auch den Namen Weisheit. Aus Prov. 8, 22 ff. ergibt sich, daß, als Gott den Gedanken der Welt verwirklichen wollte, er dazu das Wort aus sich entsandte, damit die Welt, welche im Gedanken Gottes da war, durch dasselbe ein reales Dasein erhalte (c. 6). Die volle Geburt des Logos fällt also zusammen mit dem Worte: Es werde Licht. So wurde das Wort der erstgeborene und eingeborene Sohn Gottes. Durch eine Zusammenstellung der biblischen Aussagen über das Wort und die Weisheit Gottes führt Tertullian nun erst den Nachweis, daß beide identisch sind. Die Monarchianer bestritten die Richtigkeit dessen, was er über den Logos lehrte; sie stützten sich auf die Bezeichnung „Wort" und leugneten, daß der Logos ein selbstständiges Wesen sei. Tertullian entgegnet, es sei unglaublich, daß von Gott etwas Leeres und Wesenloses ausgehe, und unmöglich, daß das Wesenlose Wesen schaffen könne: welches auch die Substanz des Logos war, jedenfalls sei sie persönlich, sie trage den Namen Sohn und sei als Sohn der Zweite nach dem Vater (c. 7). Gegen die herkömmliche Darstellung der Logoslehre, wie sie Tertullian gegeben hatte, erhoben die Monarchianer den Vorwurf, sie berühre sich nahe mit der gnostischen Emanationslehre. Hierauf erwidert Tertullian: Die Verwandtschaft in den Worten ist unverfänglich; denn in der Sache besteht zwischen beiden Lehren der große Unterschied, daß bei den Gnostikern das Emanirte von Gott geschieden ist, während dies nach dem auf die heilige Schrift gegründeten Glauben der Kirche bezüglich des Sohnes nicht der Fall ist: Vater und Sohn sind eins. Wie man sich das Verhältniß zu denken hat, zeigt er durch einige Vergleiche, welche ihm die montanistische Prophetie als richtig verbürgte: Wie Wurzel und Strauch, Quell und Fluß, Sonne und Strahl. Vater und Sohn sind verschieden, jedoch nicht geschieden, verbunden, zusammenhängend. Das Gleiche gilt von dem heiligen Geiste als der dritten

Person. Die Dreiheit bildet also keinen Widerspruch zu der Einheit des göttlichen Wesens. Hält man fest, daß Sohn und Geist ungetrennt vom Vater sind, dann läßt sich auch der Unterschied der drei Personen recht verstehen: nach der heiligen Schrift steht nicht nur fest, daß der Vater ein anderer als der Sohn und der Geist ist, sondern auch, daß er größer ist als der Sohn; denn in ihm ruht die Fülle der göttlichen Substanz, während sie dem Sohne nur abgeleiteter Weise eigen ist (c. 9).

Daß es einen von dem Vater verschiedenen Sohn Gottes gebe, hat Tertullian gezeigt. Dem gegenüber behaupteten die Monarchianer, der Vater habe sich selbst zum Sohne gemacht. Aber, antwortet Tertullian, diese Behauptung ist an sich undenkbar, und sie wird durch den Satz, daß bei Gott alles möglich ist, nicht als möglich bewiesen. Denn durch diesen Satz könnte man alles beweisen, wenn man vergißt, daß die Möglichkeit noch nicht Wirklichkeit ist, und daß sie erst durch den Willen Gottes dazu wird. Deshalb muß man nicht nach der Möglichkeit, sondern nach der Wirklichkeit fragen (c. 10), d. h. Praxeas muß seine Behauptung durch die heilige Schrift rechtfertigen. Er kann es nicht; denn durchgehends unterscheidet die heilige Schrift zwischen dem Vater und dem Sohne. Sie thut es, wenn sie den Hervorgang des Wortes und die Geburt des Sohnes berichtet, wenn in ihr der Vater zum Sohne und der Sohn zum Vater spricht, oder wenn Verschiedenes über den einen und den andern ausgesagt wird (c. 11). Spricht Gott selbst (Gen. 1, 26; 3, 22) in der Mehrzahl, so wird dadurch jeder Anstoß, den man an der Dreiheit Gottes nehmen könnte, beseitigt: man hört den Vater zu dem Sohne und dem Geiste sprechen. Aehnlich ist es, wenn es heißt: Gott schuf den Menschen nach dem Bilde Gottes, und nicht nur: Nach seinem Bilde; denn es bedeutet: Der Vater nach dem Bilde des Sohnes; oder wenn gesagt wird: Gott sprach: Es werde das Firmament, und Gott schuf das Firmament; wieder hat man zu verstehen, daß der Vater sprach, und der Sohn schuf (c. 12). Soll diese Erklärung durch den Einwand beseitigt werden, daß dann zwei Götter angenommen würden, so ist zu erwidern, daß sich auch die heilige Schrift nicht scheut, zwei neben einander Gott zu nennen Ps. 45, 8; Joh. 1, 1 u. a. St. Jedoch sind die Christen weit entfernt, um des willen, zwei oder vielmehr drei Götter und Herren zu verkündigen; denn wenn auch jede Person Gott ist, so würde doch, wenn man sie Götter nennen würde, dadurch der Monotheismus verdunkelt; deshalb halten sich die Christen an den Vorgang

des Paulus, welcher den Vater Gott und den Sohn Herr nennt, wenn er beide erwähnt, Jesum aber nur dann Gott, wenn er allein genannt wird (c. 13). Zu den angeführten Schriftstellen, welche beweisen, daß es eine Mehrheit göttlicher Personen gibt, kommt noch die Unterscheidung zwischen dem unsichtbaren und dem sichtbaren Gotte. Dem Moses verweigert der Herr seinen Anblick (Exod. 33), und doch erzählt die heilige Schrift, daß ihn viele Männer gesehen haben. Man kann den einander gegenüberstehenden Aussagen nur gerecht werden, wenn man erkennt, daß der Unsichtbare der Vater, der Erscheinende der Sohn ist. Zwar ist auch er seinem Wesen nach unsichtbar wie der Vater; aber schon vor der Menschwerdung wurde er in Bild und Gleichniß gesehen (c. 14). Diesen Unterschied kennt auch das Neue Testament. Joh. 1, 18 und 1 Joh. 1, 1 stehen einander gegenüber. Praxeas suchte auszuweichen, indem er erklärte, daß derselbe vor der Menschwerdung unsichtbar und nach ihr sichtbar sei. Aber diese Ausflucht wird abgeschnitten durch die ausdrückliche Angabe, daß die Apostel das Wort des Lebens, den vom Vater unterschiedenen eingeborenen Sohn gesehen haben. Die Aussagen des Paulus stimmen hiemit überein. Es ergibt sich, daß von Anfang an der Erscheinende der Sohn ist, daß dagegen der Vater ewig unsichtbar bleibt (c. 15). Denn nicht nur die Schöpfung, sondern auch alle späteren Werke Gottes geschehen vom Vater durch den Sohn: er hat die göttlichen Gerichte ausgeführt, mit Adam, den Patriarchen, den Propheten geredet. Immer näher kam er den Menschen, denen er endlich gleich wurde. Was hiebei Menschenähnliches erwähnt wird, läßt sich bei dem Sohne verstehen, nimmermehr aber bei dem allmächtigen und unsichtbaren Gotte (c. 16). Die Monarchianer dagegen meinen, daß eher der Vater unter dem Namen Sohn habe handeln können, als der Sohn im Namen des Vaters. Und doch sagt das Letztere der Herr selbst. Weil er im Namen des Vaters handelt, theilt er seine Namen; er heißt allmächtig, der Höchste, der Herr der Kräfte, der König von Israel, der da ist (c. 17). Jene lassen sich dadurch, daß die heilige Schrift die Einheit Gottes behauptet, irre führen. Denn da sie doch auch von Zweien spricht, sehen sie keinen anderen Ausweg als die Annahme, daß diese Zwei einer seien. Jedoch, daß Gott einen Sohn hat, hebt die Einheit Gottes nicht auf; denn der Sohn ist nicht ein anderer Gott als der Vater. Man darf den Zweck nicht vergessen, zu welchem die Einheit Gottes betont wird: um die vielen Götter der Heiden und die Lehren der Häretiker auszuschließen (c. 18); der

Sohn, die Weisheit, das Wort Gottes ist, wie andere Schriftstellen in großer Zahl beweisen, dadurch nicht ausgeschlossen.

Tertullian rekapitulirt: Die Monarchianer wollen mit ihrer Lehre die Einheit Gottes wahren; aber sie ist nicht dadurch gestört, daß der Eine Gott einen Sohn hat. Sie weigern sich, den Sohn als zweite Person nach dem Vater anzuerkennen, weil sie in Ditheismus zu verfallen fürchten; jedoch die heilige Schrift selbst nennt zwei Personen Gott und Herr. Sie nehmen an dieser Bezeichnung Anstoß; allein mit Unrecht, denn neben der persönlichen Verschiedenheit bleibt die wesentliche Einheit Gottes bestehen (c. 19).

Beweis aus der heiligen Schrift verlangte Tertullian im elften Kapitel; seine eigene Lehre hat er begründet; nun geht er auf den Schriftbeweis der Monarchianer ein. Ihre Belegstellen sind Jes. 45, 5, Joh. 10, 30 und 14, 9, Stellen, welche dem Wortlaute nach passend scheinen, in Wahrheit aber mißbraucht werden (c. 20). Tertullian weist dies nach, indem er das ganze Evangelium des Johannes durchgeht, um sowohl aus den eigenen Worten des Evangelisten wie aus den Aussprüchen Jesu, des Täufers oder der Jünger den Unterschied zwischen Vater und Sohn aufzuzeigen. So kommt er zu jenen beiden Stellen. Was die erste: Ich und der Vater sind eins, betrifft, so schließt er die Zweiheit aus den zwei Subjekten „Ich und der Vater", aus dem Pluralis „wir sind", aus dem Neutrum „eins" nicht „einer". Bei der zweiten: Wie lange bin ich bei euch, und du kennst mich nicht? Wer mich siehet, der siehet den Vater, macht er darauf aufmerksam, daß die Jünger Jesum als den Sohn kennen sollten. Hatten sie in ihm auch den Vater zu erkennen, so deshalb, weil er sich als Vertreter des Vaters bewies, durch den der Vater in den Thaten gesehen, in den Worten gehört werden sollte, da er Thaten und Worte des Vaters verwaltete (c. 21—25).

Der Nachweis, daß die monarchianische Deutung der beiden Johannesstellen unrichtig sei, hat sich zu einem Beweis für die gegentheilige Lehre gestaltet. Aus dem Evangelium des Johannes wurde er geführt. Doch will Tertullian auch die übrigen Evangelien nicht übergehen. Er zieht deshalb einige Stellen aus den Synoptikern in Betracht, um auch aus ihnen zu beweisen, daß Jesus Christus eine von dem Vater verschiedene Person ist (c. 26).

Eine Beweisstelle für die Behauptung, daß das Göttliche in Jesu der Vater, das Menschliche dagegen der Sohn sei, fanden die Monarchianer in Luc. 1, 35: Es wird das Heilige, das von dir geboren wird, Gottes Sohn genannt werden. Sie schlossen: Da

das, was geboren wird, das Fleisch ist, so ist dieses der Sohn. Hiegegen erhebt Tertullian Widerspruch. Er sagt: Geboren wird, was empfangen ist. Empfangen aber ist der heilige Geist, der göttliche Logos; er also wird geboren, jedoch nicht in das Fleisch verwandelt, sondern mit demselben bekleidet. Denn Jesus ist zugleich Gott und Mensch; jede von beiden Naturen bleibt in ihrer Eigenthümlichkeit und wirkt auch demgemäß, so daß also nicht Gott der Sohn das Fleisch sein kann (c. 27). Wenn die Monarchianer sagten, Christus sei der Vater, so erklärt Tertullian dies für Thorheit; denn Christus ist kein Eigenname, sondern bezeichnet eine Eigenschaft. Sagt man vom Vater, er sei der Gesalbte, so ist er von sich selbst gesalbt worden. Dies aber steht in Widerspruch mit der Aussage des Petrus Act. 4, 27. Vielmehr ist, wie Petrus, Johannes und Paulus übereinstimmend bezeugen, Christus und Jesus ein und dieselbe Person, weshalb auch jede Bezeichnung allein stehen kann. Die Behauptung, Christus sei der Vater, verwickelt in Widersprüche mit einer Menge von Schriftstellen (c. 28).

Als blasphemisch muß Tertullian die praxeanische Theorie zum Schweigen verweisen, wenn er daran denkt, daß in ihrer Konsequenz liegt, daß der Vater gelitten habe und gestorben sei. Es ist schon genug, daß man das von Christo, dem Sohne Gottes, sagen muß. Und auch von ihm sagt man es nur mit Bezug auf seine menschliche Natur. Die Monarchianer können nicht mit dieser Beschränkung reden, sie müssen ein Mitleiden Gottes im eigentlichen Sinne annehmen. Tertullian dagegen kann behaupten, daß das Leiden Christi Gott nicht berührt (c. 29); denn schon der Ruf: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? beweist, daß der Vater nicht mit dem Sohne gelitten hat. Verlassen jedoch hat er ihn nur in dem Sinne, daß er ihn dem Tode überließ, ohne sich von ihm zu trennen.

Wie der Sohn es ist, der starb, so ist er es auch, der auferstand, zur rechten Hand Gottes sitzet und wiederkommen wird, der den heiligen Geist vom Vater in die Welt gesendet hat (c. 30). Der Monarchianismus ist judaistisch; er zerstört die Neuheit des Evangeliums; denn im Sohne leugnet er den Vater (c. 31).

Mit diesem Vorwurfe schließt das Werk gegen Praxeas. Seine Anlage ist nicht so durchsichtig wie die mancher früheren Schriften. Gleichwohl läßt sich der Plan erkennen. Nach der Einleitung (c. 1—2) legt Tertullian die rechte Lehre über den Sohn Gottes und sein Verhältniß zum Vater dar (c. 3—9), sodann beweist er ihre

Wirklichkeit aus der heiligen Schrift (c. 10—19), endlich widerlegt er den Schriftbeweis seines Gegners (c. 20—28). Die drei letzten Kapitel bilden den Schluß. Der Gedankenfortschritt im Einzelnen ist folgender: Den ersten Theil beginnt Tertullian damit, daß er dem Einwande zuvorkommt, seine Lehre stehe in Widerspruch mit dem christlichen Monotheismus (c. 3—4); dann zeigt er, daß es innerhalb des göttlichen Wesens einen Unterschied gibt (c. 5—6), ferner, daß dieser Unterschied ein persönlicher ist (c. 7), endlich daß er die Einheit Gottes nicht aufhebt (c. 8—9). Der Eingang des zweiten Theils läßt die Nothwendigkeit des Schriftbeweises erkennen (c. 10). Dieser selbst gliedert sich dann so, daß gezeigt wird, wie die heilige Schrift einerseits von einer Selbstunterscheidung Gottes berichtet und sie überall voraussetzt (c. 11—13), und wie andererseits die Erkenntniß dieses Unterschieds die Bedingung für das Verständniß der Offenbarung Gottes in der ganzen Heilsgeschichte ist (c. 14—17). Seine Leugnung beruht auf Mißverständniß der Schriftaussagen und ihres Zweckes (c. 18—19). Der dritte Theil zerlegt sich, wie leicht ersichtlich, in drei Abschnitte, von welchen der erste das 20.—25., der zweite das 26. und der dritte das 27. und 28. Kapitel enthält.

Mit einem Gegenstande beschäftigte sich Tertullian in dieser Schrift, welcher den Scharfsinn der gläubigen Erkenntniß je und je herausgefordert hat. Der Monarchianismus war ein Versuch, die Schwierigkeit, welche das Mysterium der Trinität für den Verstand hat, zu entfernen; aber die Lösung des Problems, welche er darbot, war ein Angriff auf die Integrität des Glaubens. Deshalb war Tertullians Kritik an ihrem Platze. Sie ist nicht nur glänzend und scharfsinnig, sondern ebenso eindringend als wohlbegründet. Jedoch liegt der Werth seiner Schrift nicht in der Kritik allein; wenn er die Spekulation auf die heilige Schrift und auf die in ihr vorliegende geschichtliche Offenbarung Gottes hinwies, so gab er damit den Weg an, welcher zum Ziele führen konnte. Fragt man aber, wie weit er sich dem Ziele genähert hat, so kann man nicht sagen, daß er es erreichte. Er führte die Lehre nicht weiter als seine Vorgänger: weder erschöpfte er den Inhalt der heiligen Schrift, noch gelang es ihm, dem Glaubensbewußtsein der Christenheit vollen und klaren Ausdruck zu verleihen.

Die Schrift gegen Praxeas ist die letzte uns erhaltene Lehrschrift Tertullians; nicht die letzte überhaupt; denn man darf wohl annehmen, daß die Schrift über die Ekstase später verfaßt wurde. Nach dem, was über sie berichtet wird, war sie das umfassendste

aller seiner Werke, eine Schrift in sieben Büchern[1]). Man sieht, daß er sich vornahm, den Mittelpunkt des montanistischen Interesses so gründlich als möglich zu untersuchen. Allein erhalten ist von dieser Schrift nichts; auch erwähnt sie Tertullian selbst nirgends. Sie theilte das Schicksal schier aller Schriften der Häretiker: sie gieng verloren. Die Kirche bewies ihre Macht über die Geister auch darin, daß sie das ihr Widersprechende vergessen ließ.

1) Hieron. Catal. 53: Specialiter adversum ecclesiam texuit volumina de pudicitia . . . . de ecstasi libros sex et septimum quem adversus Apollonium composuit. Ueber das 7. Buch c. 40: In quo omnia quae ille (Apollon.) arguit conatur defendere. Vgl. Praed. Haer. 26.

Achtes Capitel.

Die letzten an die Heiden gerichteten Schriften Tertullians.

Wahrscheinlich schon ehe Tertullian seine Schrift gegen Praxeas verfaßte, wandte er sich noch einmal an seine heidnischen Mitbürger[1]). Er hatte die gewöhnliche Tracht der Toga mit der einfacheren des Palliums vertauscht. Den letzten Rest von Pracht und Weltförmigkeit wollte er ablegen; so sah er selbst diese Veränderung seiner Kleidung an[2]). In Karthago, wo er zu den bekannteren Persönlichkeiten gehört zu haben scheint, entstand mancherlei Gerede über diese neue Seltsamkeit des christlichen Schriftstellers[3]). Er benützte die Aufmerksamkeit, welche sein Schritt, wohl ohne daß er es wollte, erregt hatte, um ihn in der Schrift über das Pallium zu deuten und zu rechtfertigen. Das Büchlein ist wahrscheinlich im Jahre 208 geschrieben. Der Zeit nach fiel also die Ablegung der Toga von Seite Tertullians zusammen mit seiner Trennung von der Gemeinschaft der Kirche. Vielleicht darf man beides in inneren Zusammenhang setzen. Wie er die Konsequenz seiner Ueberzeugung gezogen hatte, als er von der Kirche schied, so mochte er meinen, nun sein Leben überhaupt seinen Grundsätzen gemäß gestalten zu sollen ohne

1) Daß das Büchlein de pall. zwischen den Jahren 208 u. 211 verfaßt ist, ergibt sich aus den Worten (c. 2): Quantum urbium aut produxit aut auxit aut reddidit praesentis imperii triplex virtus! Deo tot Augustis in unum favente quot census transscripti, quot populi repugnati, quot ordines illustrati, quot barbari exclusi! Revera orbis cultissimum hujus imperii rus est, eradicato omni aconito hostilitatis et cacto et rubo subdolae familiaritatis convulso et amoenum super Alcinoi pometum et Midae rosetum. 211 ist das Todesjahr des Severus, im Jahre 208 wurde Geta zum Augustus erhoben, während Caracalla diese Würde schon im Jahre 198 erhalten hatte Da Tertullian sowohl hier als im 1. Kapitel auf den herrschenden Frieden anspielt, so ist die Schrift wahrscheinlich schon 208 geschrieben. Denn noch in diesem Jahre brach der britannische Krieg aus.

2) Vgl. c. 5.

3) Ibid. c. 1: Gaudeo vos tam prosperos temporum, cum ita vacat ac juvat, habitus denotare.

jede Rücksicht auf das Herkömmliche und Gewöhnliche. Es geschieht häufig, daß man im Lichte eines neuen Entschlusses oder einer neuen That das eigene Thun und Lassen anders beurtheilt, als bisher. So konnte es Tertullian nach seiner Trennung von der Kirche dünken, daß er nicht nur durch seine Gemeinschaft mit Gegnern des Paraklet, sondern auch in anderen Dingen zu viel nachgegeben habe. Nun sollte es anders werden; es sollte sich alles neu, übereinstimmend gestalten. War es so, dann erblickte er in der Aenderung des Kleides ein Sinnbild für die entschiedenere Richtung, welche er nun eingeschlagen hatte.

Wie verschieden hat man über diese wenigen Seiten geurtheilt! Böhringer [1]) spürt einen alternden Mann, dem zwar das Talent, das vielseitige Wissen noch nicht ausgegangen ist, wohl aber in etwas das lebendig schlagende Herz, das nur für Lebensinteressen Sinn hat. Denn er hält den Inhalt des Schriftchens für nichtssagend und meint, daß Tertullian wirklich nichts anderes wollte, als seinen neuen Mantel vertheidigen. Hefselberg [2]) dagegen urtheilt, daß es eine heitere Laune verrathe. Doch wer möchte ihm glauben? Denn Inhalt und Ausdruck widersprechen zu offenbar. Ueberblicken wir die Schrift.

Als die immer die Ersten Afrikas seien, redet er die Karthager an, vornehm durch das Alter, glücklich durch die Neuheit ihrer Stadt. Er spottete des Hochmuths der Bewohner der Provinzial-Hauptstadt, welche aus so Widersprechendem wie die frühere Geschichte Karthagos und die Neugründung der Stadt durch die Römer Gründe für ihren Dünkel zu nehmen wußten. Er freut sich, daß sie so glückliche Zeiten haben, daß sie Bemerkungen über den Anzug machen können: der Himmel und der Kaiser sind ihnen günstig: ein seltenes Glück, das deutet die ironische Freude an, ist das nach Tertullians Meinung. Sie reden über seinen Mantel und vergessen ganz, daß sie vordem selbst anders gekleidet waren als jetzt; denn die Toga kam erst in Folge der Zerstörung ihrer Stadt zu ihnen: die neuen Karthager handeln nicht anders, als die Bürger des alten Karthago zu ihrem Schaden thaten (c. 1). Doch mag das Pallium ihnen fremd sein, so ist es kein Unrecht sein Kleid verändern. Die ganze Welt befindet sich ja in beständigem Wandel: immer von neuem erleben wir die regelmäßige Wiederkehr der Tages- und Jahreszeiten; die

1) A. a. O. S. 767. Vgl. dagegen das billige und treffende Urtheil Eberts, Gesch. der christl. lat. Literat. S. 52.

2) S. 124.

Erde, welche wir bewohnen, zeigt die Spuren der größten Umwälzungen: einstmals war sie ganz von Wasser bedeckt, Städte und Inseln der Vorzeit sind zu Grunde gegangen, neue Völker und neue Städte entstanden. Tertullian wiederholt das überschwängliche Lob, das die Gegenwart der Herrschaft der drei Kaiser spendete; aber in seinem Munde klingt das Lob wie Hohn; es ist scharfer Spott, wenn er das kaum beruhigte Reich mit der ewig friedlichen Insel des Alkinoos, wenn er die bluttriefende Welt mit den Rosengärten des Midas vergleicht (c. 2). Er erinnert ferner daran, wie viele Thiere sich verändern; und hat nicht der Mensch von Anfang an das Gleiche in Bezug auf seine Kleidung gethan? Tertullian erzählt, wie es geschehen sei; aber sein Bericht wird zum Tadel des immer steigenden Uebermuths (c. 3). Als griechisch könnten die Römer das Pallium verwerfen; doch wie sollten sie es, da sie überall die Griechen nachahmen? Auch diese Bemerkung hat ihren Stachel; Tertullian unterläßt nicht, das Unnatürliche und Lächerliche dieser Mode hervorzuheben. Nur eine dem Natürlichen widerstreitende Kleidung anzunehmen, ist unrecht. Bei den Heiden kann man dergleichen finden, sei es in ihren thörichten Sagen oder in ihrem zügellosen Leben. Nicht ohne Spott wird jener Erwähnung gethan; aber furchtlos wagt sich Tertullians Tadel auch an die Kaiser, an „eure Kaiser", wie er sie den Heiden gegenüber nennt (c. 4). Ein Heruntersinken soll die Vertauschung der Toga mit dem Pallium bedeuten; er antwortet mit einer witzigen Schilderung der Mühe, welche das Tragen der Toga im Gegensatz zu dem einfachen Mantel verursacht. Doch der Witz hat einen ernsten Gehalt; er ist ein Vorwurf gegen die gezwungene Sitte. Ferner sagte man, das Pallium sei dem Staate nicht nütze, da alle öffentlichen Geschäfte in der Toga vollzogen würden. Dagegen betont Tertullian die Freiheit des Einzelnen dem Staat gegenüber: dem Anspruch der Gemeinschaft tritt das Recht des Individuums entgegen: wie der Tod den Einzelnen trifft, so gehört auch das Leben dem Einzelnen. Das Pallium ist das Kleid der Weisen, und so nützt es der Gesammtheit: diejenigen tragen es, welche an der Besserung der Sitten arbeiten. Wie nöthig das ist, zeigen offen vorliegende Thatsachen. Es ist ein Zeugniß wider die Sittenlosigkeit auch ohne Wort, das Gewand derer, welche Bildung verbreiten, und nun mehr als dies: es ist das Kleid der Christen. „Freue dich, Pallium, und jubele, so schließt die Schrift, eine bessere Philosophie hat dich angenommen, seitdem du begonnen hast, die Christen zu bekleiden."

Daß dies nicht die Schrift eines Greises ist, der Zweck und Mittel nicht mehr recht gegen einander abzuwägen weiß, oder die eines Mannes, der in heiterer Laune mit Kleinigkeiten geistreich spielt, bedarf keines Beweises. Hier ist nichts von Altersschwäche zu bemerken: die Beobachtungsgabe, der Blick für das Leben und für seine Bedürfnisse ist frisch und scharf; die Fähigkeit, anschaulich zu schildern, ist ungeschwächt; das Feuer der Begeisterung, des Hasses ist nicht erloschen; der trotzige Muth freut sich, allein unzähligen Gegnern gegenüberzutreten; der Tiefsinn vermag da ernste Bedeutung aufzuzeigen, wo die Menge nur leichthin zu schwätzen weiß. Die Schrift ist ein Tadel des heidnischen Wesens, ausgesprochen von einem Manne, der sich ganz von der gegenwärtigen Welt und ihrem Treiben geschieden hat: Staat und Kultur, Religion und Arbeit, Lust und Sorge seiner Zeitgenossen liegen ihm gleich ferne. Es ist wahr, seine Worte klingen wie Scherze: aber die Heiterkeit hat sie ihm nicht eingegeben, sondern die tiefste Verachtung birgt sich im lächelnden Worte. Tertullian verwirft, was er sieht; aber er fordert kaum mehr auf, es zu ändern. Man kann nicht merken, daß er die Absicht hat, zu bessern; er schreibt ohne Hoffnung.

Hierin berührt sich diese Schrift mit einer anderen, welche Tertullian an den afrikanischen Statthalter Scapula richtete. In der ersteren erwähnte er mit einem Anflug von Spott die dreifache Trefflichkeit der gegenwärtigen Herrschaft. Dies änderte sich nicht allzu lange nachher: Severus starb in Britannien, Geta wurde von seinem Bruder ermordet, und dieser, Antoninus, führte nun die Alleinherrschaft. Wie er sich gegen die Christen verhalten würde, ließ sich nicht sofort erkennen. Man sieht aber aus Tertullian, daß die Feinde der Christen unter ihm freieren Spielraum zu haben meinten, als unter seinem Vater; denn sie begannen die Christen zu verfolgen. Tertullian erwähnt, daß dies von dem Präfekten von Mauretanien, besonders aber von dem Proconsul Scapula geschah; letzterer bewies sich als ein heftiger Feind der Christen; er gieng weiter als seine Amtsgenossen, indem er die Gläubigen den wilden Thieren vorwerfen, ja sie verbrennen ließ [1]). Den Wünschen der heidnischen

1) Ad Scap. 4: Potes et officio jurisdictionis tuae fungi et humanitatis meminisse, vel quia et vos sub gladio estis. Ibid.: Cremamur, quod nec sacrilegi nec hostes publici veri nec tot majestatis rei pati solent. Nam et nunc a praeside Legionis et a praeside Mauritaniae vexatur hoc nomen, sed gladio tenus, sicut et a primordio mandatum est animadverti in hujusmodi. Sed majora certamina, majora praemia. Vgl. c. 3.

Menge kam er damit entgegen [1]); die Christen aber dachten an das Ende und erblickten bald hier bald dort Vorzeichen desselben [2]). Die Schrift Tertullians an ihn [3]) ist eine öffentlich ausgesprochene Warnung vor solchem Thun. Der Verfasser beginnt damit, daß er dem Mißverständnisse vorbeugt, als schreibe er aus Furcht vor dem Tode. Denn zu sterben sind alle Christen bereit, ja der Tod ist ihnen erwünscht: die Verurtheilung erregt bei ihnen mehr Freude als die Lossprechung. Nicht für sich fürchtet er, sondern für Scapula. Denn als Christ liebt er ihn, obgleich er ein Feind der Christen ist. Es schmerzt ihn der Irrthum der Heiden, er sieht nahendes Unglück; aber er muß die Erfahrung machen, daß sie Worte der Warnung nicht hören wollen; deshalb ist er genöthigt ein geschriebenes Wort an sie zu richten (c. 1).

Unleugbar ist, daß die Christen und Heiden verschiedene Gottheiten verehren, jene den wahren Gott, von dem auch diese wissen, diese die Götter, welche die Christen als Dämonen kennen. So gewiß diese Thatsache ist, so gewiß ist auch, daß die Religionsfreiheit ein Menschenrecht, und daß Religion erzwingen nicht religiös ist. Die Götter selbst können einen erzwungenen Dienst nicht wollen. Andere, wirkliche Vergehungen an der heidnischen Religion können nicht den Christen, wohl aber den Heiden vorgeworfen werden. Ebenso ist es mit den angeblichen Verbrechen gegen den Kaiser. Die Christen können nach den Vorschriften ihrer Religion keines Menschen Feinde sein, am wenigsten Feinde des Kaisers, den sie verehren sollen. Allerdings hat ihre Verehrung eine Grenze; aber diese ist berechtigt. In der Stille und Verborgenheit leben und dulden sie, weit entfernt, sich selbst für das Unrecht, welches an ihnen geschieht, rächen zu wollen; sie erwarten Gottes Gericht (c. 2). Aber ebendeshalb

---

1) Ibid. c. 5: Parce provinciae, quae visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cujusque. Vgl. c. 2 u. 3.

2) Ibid. c. 3: Et imbres anni praeteriti quid commemoraverint genus humanum apparuit, cataclysmum sc. et retro fuisse propter incredulitates et iniquitates hominum, et ignes, qui super moenia Carthaginis proxime pependerunt per noctem quid minati sint sciunt qui viderunt, et pristina tonitrua quid sonaverint sciunt qui obduruerunt. Omnia haec signa sunt imminentis irae dei.

3) Aus den Worten des 4. Kapit.: Ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit, ist zu ersehen, daß diese Schrift nach dem Tode des Severus verfaßt wurde.

betrüben sie sich über die Verfolgungen, welche sie erleiden; denn sie wissen, daß das Unrecht nicht ungestraft bleibt. Erfahrungen, welche man schon gemacht hat, sind Anzeichen des drohenden Zornes Gottes. Das müssen sie aussprechen; er droht Afrika, er droht besonders dem Statthalter; denn daß er die Verfolger der Christen trifft, beweist der Ausgang vieler ihnen feindseliger Beamten (c. 3). Tertullian will Scapula durch diese Erinnerung nicht schrecken; denn er fürchtet ihn nicht; aber er möchte ihn davor bewahren, wider Gott zu streiten. Denn der Statthalter kann seines Amtes warten mit Menschlichkeit, wenn er sich einfach an das Gesetz hält, daß der bekennende Uebelthäter bestraft, der leugnende gemartert werden soll. So haben andere vor ihm gethan, ja sie zeigten sich noch freundlicher gegen die Christen. Er sollte ihrem Beispiele folgen, sollte an die Wohlthaten denken, welche die Welt den Gläubigen verdankt, und an die Unschuld, welche sie auszeichnet. Aber er behandelt sie grausamer als die Feinde des Staates (c. 4). Doch die Grausamkeit der Feinde mehrt nur den Ruhm der Christen. Sie fürchten sie so wenig, daß sie sich freiwillig ihr darbieten; was würde aus Karthago werden, wenn sie es thun wollten? Schone, so schließt Tertullian, deiner, wenn nicht unser, schone Karthagos, wenn nicht deiner, schone der Provinz. Der Meister der Christen ist Gott; darum sind sie unüberwindlich; ja die Verfolgung muß nur zur Verbreitung des Christenthums dienen (c. 5).

Der Inhalt der Schrift bietet kaum etwas Neues. Was Tertullian dem Scapula an das Herz legte, sind Gedanken, welche er im Apologetikum bereits ausgesprochen hatte. Aber wie verschieden ist der Ton der beiden Schriften; hier ist er ruhig, beinahe kalt. Man hat den Eindruck, daß es Tertullian gleichgiltig war, ob sein Wort nützte oder nicht, ob die Verfolgung eingestellt wurde, oder fortdauerte: er fürchtete sie nicht; er wünschte nicht, daß sie fehle; er unterwarf sich ihr, wie man sich einer Naturnothwendigkeit unterwirft. Um die Heiden zu gewinnen, schrieb er nicht; den Proconsul mahnte er nicht mit einem Worte, das Christenthum anzunehmen, auch wo eine solche Ermahnung sehr nahe lag. Die Forderung der Religionsfreiheit begründete er so [1]), daß man sieht, er dachte nicht an die Möglichkeit der Bekehrung seiner Gegner. Wenn er die Heiden warnte, so that er es, weil ihm geboten war, die Feinde zu lieben und für die Verfolger zu bitten; er gehorchte, aber sein Herz

1) Nec alii obest aut prodest alterius religio. C. 2.

wußte nichts von diesem Gehorsam. Er sprach Worte der Liebe ohne Liebe; denn er konnte das Unrecht, das den Christen angethan wurde, nicht vergessen. Der Gedanke, in welchem er ausruhte, war der an das Weltgericht [1]); schier Befriedigung gewährte ihm die Erinnerung an die politischen Verfolgungen, weil die Feinde der Christen darunter litten [2]).

Den Standpunkt, welchen die Kirche der ungläubigen Welt gegenüber einnehmen sollte, hatte er völlig verlassen: er sprach auch zu den Heiden als der Anhänger einer kleinen Sekte, welche befriedigt war, wenn sie geduldet wurde.

---

1) Vgl. c. 3; 2.

2) Ibid. c. 2: Sic et circa majestatem imperatoris infamamur; tamen nunquam Albiniani nec Nigriani vel Cassiani inveniri potuerunt Christiani, sed idem ipsi qui per genios eorum in pridie usque juraverant, qui pro salute eorum hostias et fecerant et voverant, qui Christianos saepe damnaverant, hostes eorum sunt reperti.

Neuntes Capitel.

Letzte Schriften gegen die Katholiker. Schluß.

Nicht immer entspricht der Stärke der Ueberzeugung ihr innerer Werth, stets ihre Bethätigung nach außen. Daher ist ein Irrthum um so gefährlicher, je stärker sie ist. Tertullian war davon durchdrungen, daß der Montanismus der Kirche gegenüber im Rechte sei; aber er irrte, und die Gewißheit, welche er zu haben glaubte, bewirkte nur, daß er für die Wahrheit unzugänglich ward. Seiner natürlichen Anlage nach war er stets geneigt, alles bis zum Extreme zu führen; nur der Zusammenhang mit der Kirche, und daß er mit Einsicht und Liebe an ihrem großartigen Leben theilnahm, hatte ihn anfangs vor sektirerischer Beschränktheit bewahrt. Nun war diese Schutzwehr gefallen, und man muß wahrnehmen, daß er sich mehr und mehr der unfruchtbaren Vertheidigung der montanistischen Eigenheiten widmete. Er that es mit voller Hingebung an seine Sache; aber alle schlimmen Seiten seines Wesens offenbarten sich in diesen Streitigkeiten.

Die Montanisten bildeten eine besondere Gemeinde [1]). Tertullian unterschied die psychische und die wahre Kirche [2]). Daß die letztere weniger zahlreich war als die alte Kirche, bemerkte er und, wie es scheint, nicht ohne Neid [3]); allein es lag in der Natur der Sache, und auf sein Urtheil hatte es keinen Einfluß. Alle Begeisterung, welche er für die Kirche empfand, trug er auf sie über: in ihr sah er die wahre Braut Christi, die wahrhaftig, scham-

---

1) De pud. 10: Si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur etc. Ibid. c. 21: Quid nunc et ad ecclesiam et quidem tuam, Psychice?

2) Ibid. c. 1.

3) Ibid. Quasi non facilius sit errare cum pluribus, quando veritas cum paucis ametur. De jej. 11: Omnia ista credo ignota eis qui ad nostra turbantur aut sola forsitan lectione, non etiam intentione comperta, secundum majorem vim imperitorum apud gloriosissimam sc. multitudinem psychicorum.

haft, heilig, ohne grobe Sünder ist [1]). Doch auch jetzt noch erkannte er in seinen Gegnern Christen: die christliche Schamhaftigkeit sah er verletzt, den Ruhm des christlichen Namens ausgelöscht, wenn bei ihnen Vergebung für Unzuchtssünden erlangt werden konnte [2]).

Nach der Trennung führten die Montanisten natürlich ihre Grundsätze in das Leben ein. Sie erkannten keine zweite Ehe an [3]); wie diejenigen, welche sich der Unzucht schuldig gemacht hatten, mußten auch die Wiederverheiratheten — man nannte sie digami — Buße thun, ohne daß ihnen Hoffnung auf kirchliche Sündenvergebung gewährt war. Sie vergießen, sagt Tertullian, Thränen ohne Hoffnung des Friedens und erlangen von der Kirche nichts weiter als die Offenbarung ihrer Schmach [4]). Wie ernst man es nahm, zeigt sich darin, daß Ehen, deren Abschluß nicht vorher bei der Kirche angezeigt war, fast der Unzucht gleichgehalten wurden [5]). Die Xerophagien wurden gesetzlich geboten [6]). Daß widernatürliche Verbrechen den vollständigen Ausschluß aus der Kirche nach sich zogen, ist nicht auffällig [7]), ebensowenig, daß Häretiker, welche in die montanistische Gemeinschaft eintreten wollten, sich von neuem taufen lassen mußten [8]).

---

1) De pud. 1: Illa, quae vera est, quae pudica, quae sancta, carebit etiam aurium macula. Non habet, quibus hoc (Sündenvergebung für Unzucht) repromittat, et si habuerit, non repromittit.

2) Ibid. Nostrorum bonorum status jam mergitur, Christianae pudicitiae ratio concutitur.

3) De monog. 1: Unum matrimonium novimus. Vgl. c. 5.

4) De pud. 1: Nobis maxima aut summa sic quoque praecaventur, dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse, nuptialibus et dotalibus si forte, tabulis a moechiae et fornicationis opere diversas et ideo durissime nos infamantes paracletum disciplinae enormitate digamos foris sistimus. Eundem limitem liminis moechis quoque et fornicatoribus figimus, jejunas pacis lacrimas profusuris, nec amplius ab ecclesia quam publicationem dedecoris relaturis.

5) Ibid. c. 4: Penes nos — die Stelle bezieht sich also nur auf die montanistische Gemeinde und enthält kein Zeugniß für den allgemeinen Brauch kirchlicher Trauung in der alt-kathol. Kirche — occultae quoque conjunctiones i. e. non prius apud ecclesiam professae juxta moechiam et fornicationem judicari periclitantur.

6) De jej. 10, 11.

7) De pud. 4: Non sunt delicta sed monstra.

8) Ibid. 19: Apud nos, ut ethnico par, immo et super ethnicum haereticus etiam per baptisma veritatis utroque homine purgatus admittitur.

Was Tertullian betrifft, so blieb er persönlich nicht unangefochten. Seine Scheidung von der Kirche schien eine That des Leichtsinns, und als solche wurde sie ihm vorgehalten. Wie oft hatte er Marcion an die Aenderung seines Glaubens erinnert; nun mußte er gegen ähnliche Angriffe sich vertheidigen: daß er gestehe geirrt zu haben, indem er seine Anschauungen umgestaltete [1]).

Ursachen zum Streite waren genug vorhanden; er kam zum Ausbruch in Folge eines Schreibens, in welchem der römische Bischof den Grundsatz aussprach, daß die Kirche Sünden wider das sechste Gebot vergeben könne. Tertullian sagt nicht, daß dieses Schreiben von Rom ausgieng; aber sein Spott weist dorthin. Er bezeichnet seinen Verfasser als den Pontifex Maximus, den Bischof der Bischöfe, den Apostolikus, der seinen Anspruch auf die falsch verstandene Verheißung des Petrus gründe [2]). Erinnert man sich an Victor und sein Auftreten, so sind solche Worte erklärlich. Victor freilich hat jenen Brief nicht geschrieben, sondern sein Nachfolger Zephyrinus. Auf seine Neigung zum Monarchianismus scheint Tertullian anzuspielen [3]). Was das Schreiben betrifft, so stellt er es so dar, als wenn es nichts anderes als das kurze Wort enthalten hätte: Ich erlasse denjenigen, welche Buße gethan haben, die Sünden der Hurerei und des Ehebruchs; dies sei als Edikt in der Kirche veröffentlicht worden. In Wahrheit verhielt es sich natürlich nicht so. Denn schon die Form des Satzes beweist, daß er einem längeren Zusammenhange entnommen ist. Doch darüber, was wirklich geschehen war, lassen sich nur Vermuthungen aussprechen. Es ist bekannt, daß schon frühzeitig an die apostolischen Gemeinden Anfragen über die Tradition in Bezug auf Glauben und Leben ergiengen [4]). Eine

1) Ibid. c. 1: Erit et hic adversus psychicos titulus, adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem, quo magis hoc mihi in notam levitatis objectent.

2) Ibid.: Audio edictum esse propositum et quidem peremptorium. Pontifex sc. Maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. . . . Hoc in ecclesia legitur et in ecclesia pronuntiatur, et virgo est. C. 21: Exhibe mihi, apostolice, prophetica exempla etc. Ibid : De tua sententia quaero, unde hoc jus ecclesiae usurpes. Si quia dixerit Petro dominus: Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam etc.

3) Ibid.: Nam et ipsa ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus. Illam ecclesiam congregat, quam dominus in tribus posuit.

4) Vgl. de praescr. 36.

solche Frage scheint von Karthago aus in Rom bezüglich des Verhaltens gegen die Unzucht erhoben worden zu sein. Anlaß sich hierüber zu versichern war durch die in Afrika starke montanistische Strömung gegeben, auf welche die Kirche auch nach der Trennung Rücksicht nehmen mußte, da schwerlich alle dem Montanismus zugeneigten Elemente ausgeschieden waren. Ein Theil der römischen Antwort wird der von Tertullian angeführte Satz sein; er gibt Aufschluß darüber, wie der römische Bischof sich zu verhalten pflegte, und er muß im Gegensatze zu einer anderen, verschiedenen Uebung ausgesprochen gewesen sein. Daß man in Karthago die aus Rom erhaltene Antwort veröffentlichte, ist selbstverständlich: bei dem Ansehen jener Kirche bot sie den Gegnern der Montanisten eine erwünschte Stütze.

Tertullian trat dem in ihr ausgesprochenen Grundsatze durch seine Schrift über die Schamhaftigkeit entgegen [1]).

---

1) Ton und Inhalt der Schriften de pud., de monog., de jejun. beweisen, daß ihre Abfassung in den gleichen Zeitraum des Lebens Tertullians fällt. De jej. 1 bestätigt diese Annahme für die beiden letztgenannten Schriften und zeigt, daß de monog. vor de jej geschrieben wurde. Ob de pudic. das erste oder das letzte dieser drei Bücher ist, läßt sich nicht entscheiden. Hesselberg und Uhlhorn stellen de pudic. an das Ende; mir ist wahrscheinlicher, daß diese Schrift zuerst geschrieben wurde; denn de jej. scheint mir am maßlosesten zu sein und deshalb an das Ende zu gehören. Denn schwerlich werden sich nach der Trennung der Gemeinden die Gegensätze abgeschliffen haben. Der fortwährende Streit und die gegenseitigen Vorwürfe mußten sie eher verschärfen. Doch in welche Zeit gehören diese Schriften? Daß sie nach der Trennung geschrieben sind, ist offenkundig; fällt diese in die zweite Hälfte des Jahres 207, so bezieht sich, was sie über die Verfolgung der Christenheit enthalten, auf das Vorgehen des Scapula; sie sind also erst nach 211 geschrieben. Dann aber ist wahrscheinlich, daß sie die letzten uns erhaltenen Schriften Tertullians sind. Man sieht, nach der Trennung wurde seine Thätigkeit mehr und mehr antikirchlich: nach der Vollendung der Schrift gegen Marcion griff er zuerst Praxeas an, ein Glied der katholischen Kirche; dann vertheidigte er in der Schrift de ecstasi das Formalprinzip des Montanismus, nun auch sein Materialprinzip. Hesselberg (S. 128 f.) bezeichnet diese Schriften gleichfalls als die letzten. Uhlhorn dagegen stellt sie vor die ganze Reihe der antignostischen Schriften, so daß selbst ein Werk wie de praeser. erst nach ihnen verfaßt worden wäre. Daß dies der de praeser. 36 gemachten Aeußerung über die römische Kirche gegenüber unmöglich ist, braucht nicht erwiesen zu werden. Der von Uhlhorn (a. a. O. S. 51) angeführte Grund hat nicht viel Beweiskraft. Er sagt: Ipsum Tertullianum versus finem vitae ad tantam progressum esse vehementiam, quantam libri secundae classis produnt, vix crediderim, quum

Mit dem Ruhm der Reinheit und mit dem Ausdrucke des Schmerzes über ihre Seltenheit in der Welt beginnt er. Doch je mehr er beides erkennt, um so mehr bekümmert ihn die Gefahr, durch welche er die christliche, die vollkommene Schamhaftigkeit bedroht sieht. Er erzählt, was geschehen ist; aber seine Entrüstung läßt ihn den Hergang nicht ruhig berichten. Dem Geschehenen gegenüber kann er nicht schweigen, um so weniger, da er früher selbst anderer Meinung war. Zwar sieht er voraus, daß man ihm die Aenderung seiner Stellung zum Vorwurfe machen wird; allein er schämt sich derselben nicht; denn er weiß, daß er von einer niedrigen zu einer höheren Stufe des Christenthums fortgeschritten ist. So soll es nach dem Worte (1 Cor. 13, 11) wie nach dem Beispiele des Apostels Paulus sein. Wie groß der Fortschritt ist, läßt sich ermessen, wenn man vergleicht, was die Katholiker, und was die Montanisten thun. Jene zerstören durch ihre Milde gegen die Unzuchtsünden den auch von den Heiden anerkannten Ruhm der christlichen Sittenreinheit. Sie haben dabei um so weniger Recht, da sie die zweite Ehe gestatten, damit jene Sünden verhütet werden; freilich ein Thun, so thöricht, als wollte man einen Brand durch Feuer löschen. Die Montanisten dagegen verbieten in der Erkenntniß, daß die Unzucht zu den größten Sünden gehöre, die zweite Ehe, und für die Unzucht selbst kennen sie keine Vergebung (c. 1).

Von katholischer Seite erinnert man dagegen an die Gnade Gottes, welcher nicht den Tod der Sünder will. Sein Beispiel sei die Regel für seine Kinder. Tertullian ist ergrimmt über diese entnervende Anschauung. Der Güte Gottes stellt er seine Gerechtigkeit, seinen richtenden, strafenden Ernst gegenüber, wie er vornehmlich in alttestamentlichen Stellen (Jer. 14, 11; 7, 15 u. a.) zum Ausdruck kommmt. Zu richten verbietet Christus nicht, sondern recht zu richten gebietet er. Demgemäß ist auch Paulus mit jenem Sünder in Korinth verfahren. Aber man vergibt, um Vergebung zu erlangen

---

major aetas mitiorem potius quam vehementiorem reddere soleat animum. Denn so gewiß es ist, daß in manchen Fällen das Alter die Härten eines Charakters mildert, ebenso gewiß ist es auch, daß es in anderen die Heftigkeit und den Eigensinn steigert. Die Frage ist, ob bei Tertullian das Erstere oder das Letztere anzunehmen. Uhlhorn glaubt hier das Erstere, doch da er (a. a. O. S. 48) de pallio, eine gewiß nicht milde Schrift, „sine dubio in fine vitae" von Tertullian geschrieben sein läßt, so muß er auch das letztere für möglich halten. Mir scheint es dem ganzen Charakter Tertullians nach viel wahrscheinlicher.

(Luc. 6, 37). Auf Sünden wider die Brüder, nicht wider Gott bezieht sich dieser Ausspruch, entgegnet Tertullian, indem er vor allzuweitgreifender Anwendung desselben warnt. Die Buße muß sich nach den Sünden richten. Nun aber lehrt der Apostel Johannes (5, 16) zwischen vergeblichen und unvergeblichen Sünden unterscheiden. Es kann deshalb nur die Buße für vergebliche Sünden Absolution erhalten, die für unvergebliche dagegen nicht (c. 2). Gegen diesen Satz wandten die Gegner der Montanisten ein, daß eine Buße ohne Vergebung fruchtlos sei. Jedoch dieser Einwand beruht auf ihrer falschen Ansicht über die Sündenvergebung. Sie glauben daran, daß Menschen sie ertheilen, während, wie die Montanisten erkennen, Gott allein sie gewähren kann. Die Möglichkeit, Vergebung zu erlangen, bleibt demnach offen, auch wenn die Menschen sie nicht aussprechen, ja die Verweigerung der menschlichen Absolution muß die Buße um so ernstlicher, die göttliche Vergebung also um so wahrscheinlicher machen (c. 3).

Können nun Hurerei und Ehebruch, überhaupt die Sünden gegen das sechste Gebot Vergebung in der Kirche erhalten (c. 4)?

Eine wie schwere Versündigung die Unzucht ist, beweist der Ort, den das sechste Gebot im Gesetz einnimmt; Tertullian läßt es dem fünften vorangehen. Aus seiner Stellung zwischen dem Verbot der Abgötterei und des Mordes, wie aus der im Leben sich offenbarenden Verbindung dieser drei Sünden folgert er, daß sie sämmtlich gleich zu behandeln seien. Wie für Götzendienst und Mord keine Vergebung zu erlangen ist, so muß sie auch den Unzüchtigen verweigert werden. Wer anders handelt, verfährt ungerecht (c. 5). Will man dies nicht zugeben, so muß man den Nachweis liefern, daß es nach der heiligen Schrift Vergebung für die Unzucht gibt. Jedoch erklärt Tertullian den Beweis aus dem Alten Testamente für ausgeschlossen; denn das Alte ist vergangen. Das sechste Gebot selbst wird durch dies Urtheil nicht getroffen; denn es gehört zu dem Gesetze, welches Christus nicht auflöste, sondern erfüllte; demgemäß ist das sechste Gebot von ihm nicht nur bestätigt, sondern durch das Gebot des Gelüstens vermehrt. Auch deshalb können Beispiele aus dem Alten Testamente keine Geltung haben, weil ihnen zu Folge auch Abgötterei, Abfall und Mord vergeben werden müßten. Jedoch berichtet selbst das Alte Testament von unvergebener Unzucht. Tertullian erinnert an die 24000 Israeliten (Num. 25). Doch wie dies auch sein mag, jedenfalls beginnt mit Christus ein Neues, neue Gnade, also auch neue Pflicht. Aus dem Neuen Testamente

sind die Belege zu entnehmen, daß Unzucht vergeben werden kann (c. 6).

Die Gegner der Montanisten führten zunächst die Gleichnißreden des Herrn im 15. Kapitel des Lucas an. Tertullian stellt den Grundsatz auf, daß sich das Gleichniß aus dem Zusammenhange erklären muß. Mit Bezug auf den 1. Vers, wo er die Zöllner und Sünder für Heiden erklärt, deutet er das verlorene Schaf von diesen, während die Katholiker es von sündigenden Christen verstanden; ebenso verfährt er bei dem Gleichnisse vom verlorenen Groschen. Wollte man an Christen denken, so könnten nur solche mit läßlichen Sünden gemeint sein; denn verirrt, nicht todt ist das Schaf, ein Groschen, nicht ein Talent ist verloren gegangen (c. 7). Im Gleichnisse vom verlorenen Sohne fanden die katholischen Ausleger mit den beiden Brüdern die Juden und die Christen bezeichnet. Tertullian bestreitet die Beziehung des ältesten Bruders auf die Juden; ihr widerspricht, was der Sohn zu dem Vater, und was dieser zu jenem sagt. Aus dem Zusammenhange mit den beiden vorhergehenden Gleichnissen ist das dritte zu deuten. Jede Deutung aber ist nach dem Gewinne zu beurtheilen, den sie dem Glauben bringt. Die katholische Beziehung des jüngeren Sohnes auf die Christen schädigt ihn. Denn ihr zu Folge müßten alle Sünden vergeben werden, solche Sicherheit aber führt zu neuen Sünden. Deshalb ist diese Erklärung aufzugeben. Paßt nun weder die Deutung des älteren Sohnes von den Juden, noch die des jüngeren von den Christen, so ist die ganze Auslegung verfehlt, und man hat eine einfachere zu suchen. Der verlorene Sohn ist der Heide, seine Rückkehr zum Vater seine Bekehrung zum Christenthume. Der Aerger des älteren Sohnes ist der der Pharisäer und Schriftgelehrten; alles andere ist Zuthat. So glaubte Tertullian dem Gleichnisse und der Absicht des Herren bei demselben gerecht zu werden (c. 8—9). Die Katholiker wandten ein, daß die Heiden, welche in Unwissenheit sündigten, nicht Buße zu thun hätten. Natürlich war er nicht um eine Antwort verlegen; er erinnert an die Bußpredigt des Propheten Jona im heidnischen Ninive, und daran, daß der Täufer Johannes sich mit der Mahnung zur Buße, wie an die Juden, so auch an die Zöllner wandte. Gerade das Gegentheil der katholischen Behauptung ist richtig: wer unwissend sündigt, erhält eher Vergebung, als wer es bewußt thut; deshalb ziemt sich die Buße mehr für jenen als für diesen. Nur aus dem Hirten des Hermas könnte die Annahme begründet werden, daß es Vergebung für Unzuchtsünden gibt. Allein diese Schrift ist unecht.

Was die heilige Schrift verlangt, sind würdige Früchte der Buße, d. h. nicht neue Sünden, sondern Ablassen von ihnen (c. 10).

An die Gleichnisse schließen sich die Beispiele an; denn nach den Evangelien vergab Jesus verschiedenen Personen gerade Sünden gegen das sechste Gebot. Die Thatsache gibt Tertullian natürlich zu; aber er verwehrt, daß man Folgerungen für die Gegenwart daraus ziehe; denn der dort handelte, war der Herr selbst, und die neue Zeit des Christenthums beginnt erst mit seinem Sterben (c. 11).

Es folgen die apostolischen Aussprüche. Tertullian stellt das Gebot des Apostelconcils (Act. 15, 28) an den Anfang. Aus ihm schließt er auf die Schwere der Verschuldung bei Unzucht und auf die Unvergeblichkeit dieser Sünde gleichwie der des Götzendienstes und des Mordes [1]) (c. 12). Die Katholiker beriefen sich dagegen auf das Beispiel Pauli 2 Kor. 2, 5—11. Er leugnet, daß sich diese Stelle auf den im ersten Briefe erwähnten Blutschänder beziehe. Dazu paßt weder, was im zweiten, noch was im ersten Briefe gesagt ist. Dort droht der Apostel nicht nur jenem Blutschänder, sondern auch einem Uebermüthigen. Von dem letzteren handelt er im zweiten Briefe. Da er sich gedehmüthigt, so erläßt er ihm die angedrohte Strafe. Selbst wenn sich nicht dieser Sachverhalt aus den Worten des Apostels ergäbe, darf man nicht annehmen, daß er so leichtsinnig verdammte, daß er sein Urtheil zurücknehmen mußte (c. 13—14). Dem Geiste des Apostels, wie er sich in einer Menge Stellen des zweiten Briefes offenbart, widerspricht der Gedanke der Wiederaufnahme eines solchen Sünders, wie jener Korinther war, völlig (c. 15). Ebenso zeigt sich Paulus im ersten Briefe; er gestattet zwar die Ehe, nicht aber den Ehebruch, die Verheirathung, nicht aber die Unzucht; für besser als die Ehe hält er die Ehelosigkeit; wie weit ist er entfernt, Entschuldigung für eine unzüchtige Verbindung zuzulassen (c. 16). Hiemit stimmen alle seine Briefe überein, welche für die Schamhaftigkeit, Keuschheit und Heiligkeit kämpfen. Durch Stellen aus den bedeutenderen Briefen belegt Tertullian seinen Satz. So gewiß ist er seiner Sache, daß er behauptet, diesen klaren Aussprüchen müsse sich jeder Zweifel fügen; selbst wenn der Apostel dann und wann eine Sünde vergeben haben sollte, so hätte seine That seinen Worten gegenüber keine Autorität (c. 17).

Die Katholiker erhoben gegen diese Anschauung den nicht unbegründeten Einwand, daß die angezogenen Stellen zu wenig bewiesen.

1) Enthaltung von Blut = von Mord.

Denn die Verwerfung der Sünde schließe die Versagung der Vergebung nicht ein. Tertullian sucht deshalb zu beweisen, daß in der heiligen Schrift direkt ausgesprochen sei, Unzuchtsünden könnten nicht vergeben werden. Durch etliche Stellen aus dem Alten Testamente (Prov. 6, 32 f. Jes. 52, 11 u. a.) bereitet er sich den Boden; als Hauptstelle nennt er 1 Kor. 5, 9 ff.; diese wird für die Erklärung und Anwendung der allgemeineren Aussprüche (1 Tim. 5, 22. Eph. 5, 7 ff. u. dgl.) maßgebend. Die Katholiker entgegneten, nach diesen Stellen solle allerdings den Sündern die kirchliche Gemeinschaft versagt werden, jedoch seien sie gemäß der göttlichen Gnade wieder aufzunehmen, wenn sie Buße thäten. Tertullian vermißt diesen Vorbehalt bei allen angeführten Stellen. Sein Fehlen spricht für die montanistische Fassung. Christus ist gekommen, die Sünder selig zu machen, nämlich diejenigen, welche im Unglauben und in der Unwissenheit sündigten. Demnach kann auch die Kirche nur für die Sünden vor der Taufe Vergebung gewähren; nach ihr nur für die kleinen, während die Vergebung der großen Gott vorbehalten bleibt (c. 18).

Auch auf Johannes beriefen sich die Gegner der Montanisten. Sie erinnerten an das Sendschreiben an die Gemeinde zu Thyatira. Tertullian weicht aus, indem er das dort erwähnte Weib für häretisch erklärt. Sollte sie vorher Christin gewesen und abgefallen sein, so ist eine Buße ohne Vergebung gemeint. Denn daß Johannes keine Vergebung für Unzucht kennt, beweist die Ausschließung der Hurer und Unreinen aus dem neuen Jerusalem (c. 22, 14 f.). Die Stelle 1 Joh. 1, 7 aber erklärt Tertullian: Das Blut Christi reinigt uns, daß wir keine Sünde begehen. Sagt Johannes, daß, wer meint keine Sünde zu haben, sich selbst betrügt (1, 8), so beweist die spätere Behauptung (3, 3—8) der Sündenfreiheit der Christen, daß er bei dem ersten Worte nur an die vergeblichen Sünden dachte; unvergebliche können sich bei den Kindern Gottes nicht finden (c. 19). Den Zeugnissen der Apostel will Tertullian endlich noch das eines Apostelschülers beifügen, die Stelle Hebr. 6, 1 ff. Denn er hält den Brief an die Hebräer für eine Schrift des Barnabas. Uebereinstimmend mit dem, was das Gesetz allegorisch bestimmte, spricht er die Unmöglichkeit der Buße bei einer Sünde nach der Taufe aus (c. 20).

Selbst wenn die Apostel Todsünden vergeben hätten, zu diesem Falle kommt Tertullian endlich noch, so könnte man daraus für andere nicht das Recht ableiten, dies zu thun. Denn sie bewiesen

ihre Berechtigung durch die Wunder, welche sie vollbrachten. Ein Bischof, der die gleiche Macht wie sie in Anspruch nimmt, muß den gleichen Beweis liefern wie sie. Doch die Kirche, sagte man, hat das Recht Sünden zu vergeben. Tertullian gesteht dies gemäß einem Ausspruche des Paraklet zu; aber er behauptet, sie dürfe von ihrer Befugniß nicht zum Schaden ihrer Glieder Gebrauch machen. Wie ein Katholiker beweisen kann, daß die Kirche dies Recht hat, ist ihm unerfindlich. Denn das Wort Jesu an Petrus (Matth. 16, 18) gilt ihm persönlich und bezieht sich nicht auf Sündenvergebung, sondern auf Aufhebung und Erhaltung des Gesetzes; das Gebot zu vergeben aber meint nur Sünden wider Menschen. Auf die Kirche, zumal auf die psychische, hat also das zu Petrus gesprochene Wort keinen Bezug. Hält man sich an sein Beispiel, so kann nur ein geistlicher Mensch Sünden vergeben; demnach kommt dies Recht allerdings der Kirche zu, aber der Geisteskirche, d. i. der montanistischen Gemeinschaft (c. 21).

Die Katholiker dagegen gewährten es selbst den Märtyrern. Tertullian verwirft dies völlig; er gibt eine bittere Schilderung des unwürdigen Treibens, das dadurch veranlaßt wurde. In dieser Anmaßung der Märtyrer liegt eine Ueberschreitung der nächsten Pflicht, welche sie haben, für ihr eigenes Heil zu sorgen, und ein Eingreifen in das Amt Christi. Indem man von ihnen Vergebung begehrt, räumt man ein, daß die Sünde der Unzucht zur Vergebung der Bluttaufe des Martyriums bedarf. Gleichwohl wird sie ohne diese gewährt. Aber dann müßte sie ebenso dem Morde und der Abgötterei, vor allen Dingen der Verleugnung zu Theil werden; denn sie, zu der man gezwungen wird, ist eine leichtere Schuld als die freiwillige That der Unzucht (c. 22).

Man kann bemerken, daß Tertullian es liebte, von der Untersuchung eines Gegenstandes zu der anderer, verwandter überzugehen. So that er im Anfang seiner schriftstellerischen Thätigkeit; so in seinen Streitschriften wider die Gnostiker; so nun wieder. Er ließ auf die Schrift über die Schamhaftigkeit zwei andere folgen, durch welche er die montanistische Anschauung bezüglich der Monogamie und der Fasten vertheidigte.

Beide Schriften sind Zeugnisse der steigenden Erbitterung zwischen der katholischen und montanistischen Gemeinde. Von katholischer Seite belegte man die Montanisten nicht nur mit dem Namen Häretiker, sondern, was noch verletzender für sie war, man fand Verwandtschaft zwischen ihren Grundsätzen und denen der Gnostiker.

Härte, Gefühllosigkeit, wie sie dem leichten Gesetze Christi widersprechend sei, warf man ihnen vor [1]). Den ersten Vorwurf erwiderte Tertullian damit, daß er die Psychiker den Häretikern an die Seite stellte [2]), den zweiten gab er zurück, indem er sich über ihre Trägheit zum Guten und ihre Unduldsamkeit gegen andere beklagte [3]). So waren beide Gemeinschaften nicht nur äußerlich geschieden, sondern auch innerlich wurden sie einander immer mehr entfremdet. Kaum daß man in der heiligen Schrift noch ein Band der Einigkeit anerkannte [4]). Tertullian hatte keine Hoffnung, daß sich dies ändern werde. Er ergab sich darein, daß, da die Psychiker den Geist verworfen hätten, ihnen nicht gefallen könne, was des Geistes ist [5]); er stritt mit ihnen wie mit den Heiden. Wie er ihre Märtyrer beargwohnte [6]), so war er bereit, die schlimmsten Beschuldigungen gegen katholische Bischöfe zu glauben und zu verbreiten [7]). Dagegen wußte er von den Montanisten nicht hoch genug zu reden, gleich als wollte er den Katholikern und ihrer Verachtung der Geistesgemeinde mit einem um so höheren Anspruch antworten. Bei uns, sagt er wohl,

---

1) De monog. 2: Monogamiae disciplinam in haeresim exprobrant. Ibid. c. 15: Quae hic duritia nostra, si non facientibus voluntatem dei renuntiamus? Quae haeresis, si secundas nuptias, ut illicitas, juxta adulterium judicamus? . . Notat apostolus eos qui in totum nubere prohibebant, qui et de cibis interdicebant quos deus condidit. Nos vero non magis nuptias auferimus, si secundas recusamus, quam cibos reprobamus, si saepius jejunamus.

2) Ibid. c. 1: Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt. Illi nec semel, isti non semel nubunt. Quid agis, lex creatoris? Inter alienos spadones et aurigas tuos tantundem quereris de domestico obsequio quantum de fastidio extraneo.

3) Ibid. c. 14: Facilius duritia cordis Christo cessit quam infirmitas carnis. Plus haec sibi Paulum defendit quam illa Moysen; si tamen defendit, cum indulgentem eum captat, praescribentem recusat, quae potiores sententias et perpetuas voluntates ejus eludit, quae non sinit nos hoc apostolo praestare quod mavult. Et quousque infirmitas ista impudentissima in expugnando meliora perseverabit?

4) Ibid. c. 4: Secedat nunc mentio paracleti, ut nostri alicujus auctoris. Evolvamus communia instrumenta scripturarum pristinarum.

5) Ibid. c. 1.

6) De pud. 22; de monog. 12.

7) De monog. 12: Prospiciebat spiritus s. dicturos quosdam: Omnia licent episcopis, sicut ille vester Utinensis nec Scantiniam timuit. (Scant. lex de nefanda Venere Cic. Fam. 8, 12, 3).

denen die Erkenntniß der geistlichen Gaben ein Recht auf den Namen Geistliche gibt, ist die Enthaltsamkeit ebenso religiös, als die Freiheit ehrbar [1]). Wer möchte bei solchen Verhältnissen eine gemäßigte Schrift erwarten? Das Büchlein über die Monogamie ist es auch nicht.

Häretiker und Psychiker stellt Tertullian neben einander, um zu zeigen, wie sie nach verschiedenen Seiten hin gleichsehr das Gesetz Gottes verletzen. Beiden gegenüber treten die Montanisten, bei welchen sich die rechte Erfüllung des Gesetzes findet. Daß die Psychiker irren, ist nicht auffällig; denn wo der Geist verworfen wird, muß das Leben fleischlich werden (c. 1).

Eine neue und harte Forderung wurde es genannt, daß die Montanisten die einmalige Ehe verlangten. Tertullian fragt, ob man annehmen dürfe, daß der Paraklet neue und beschwerliche Pflichten auflege. Die Antwort findet er in dem Ausspruche Jesu (Joh. 16, 12): Ich habe euch noch viel zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht tragen, und in der daran sich anschließenden Verheißung des heiligen Geistes. Die Befürchtung, daß mit diesem Worte jede Neuerung gedeckt werden könne, sei unbegründet; denn der Geist sei zu prüfen an der Gleichheit oder Abweichung der Lehre (c. 2).

Ist nun das Gebot der Monogamie ein neues? So wenig, antwortet Tertullian, daß selbst wenn der Paraklet die Ehe verboten hätte, er damit nichts Neues verlangt haben würde. Denn schon Jesus selbst empfahl die Ehelosigkeit um des Himmelreichs willen (Matth. 19, 12). Dem Apostel Paulus, der wie Jesus unverheirathet war, schien sie besser als die Ehe. Aehnlich wie in den Schriften an seine Frau und über die Ermahnung zur Keuschheit, ja stellenweise bis auf das Wort mit der letzteren übereinstimmend behauptet Tertullian dies auf Grund von 1 Kor. 7. Neu ist, daß er meint, auch der Apostel Johannes habe in den Mahnungen seines ersten Briefes zur Reinigkeit und zur Heiligkeit (1, 7 u. 3, 3) an die Ehelosigkeit gedacht. Warum, so fährt er fort, hätte der Geist nicht den letzten Schritt thun und die Ehe offen verbieten können? Wenn selbst ein solches Gebot nichts Neues wäre, wie viel weniger das der Monogamie (c. 3). Die heilige Schrift zeigt, daß von Anfang an nach Gottes Absicht die Ehe nur Eine sein sollte: die beiden Stammväter der Menschheit, Adam und Noah, waren nur einmal verheirathet; der Urheber der Doppelehe dagegen ist der ruchlose

1) Ibid. c. 1.

Lamech (c. 4). Dieser Anfang ist gemäß dem Worte Jesu Matth. 19, 4 für die Christen Gesetz. Er, der neue Anfang, der die irdische Ehe nicht kannte und geistlicher Weise nur eine Braut, die Kirche, hat, stellt die ursprüngliche Einheit der Ehe wieder her, wie überhaupt sein Werk darin besteht, die Schöpfung Gottes auf ihren Anfangszustand zurückzuführen (c. 5). Tertullian ist absichtlich auf das Alte Testament zurückgegangen; denn er läßt die Gegner der Monogamie Alttestamentliche Vorgänge zu ihrer Vertheidigung anführen. Ob sie es wirklich thaten, ist fraglich, denn schwerlich werden sie Tertullians Voraussetzung anerkannt haben, daß es dasselbe sei, ob man zwei Frauen zu gleicher Zeit oder nacheinander habe. Er läßt sie an Abraham erinnern und beseitigt dies Beispiel, indem er behauptet, nur was Abraham vor der Beschneidung, in der Zeit des Glaubens, gethan habe, sei ein die Christen verpflichtendes Vorbild; dabei geht er von der irrthümlichen Meinung aus, daß Abrahams Verbindung mit Hagar erst nach der Beschneidung geschlossen worden sei. Er folgert, daß wer sich auf Abrahams Doppelehe berufe, gezwungen sei, auch die Beschneidung anzunehmen. Sie habe jedoch nur sinnbildliche Bedeutung gehabt, und mit der Erfüllung ihren Werth verloren. Die Beispiele Davids und Salomos waren natürlich nicht geeignet die Digamie zu empfehlen. Tertullian stellt ihnen Joseph, Moses, Aaron und Josua als Beispiele Einer Ehe gegenüber (c. 6). Er erwähnt sodann die Bestimmungen des Gesetzes, zeigt, daß und wie weit sie noch gelten, und widerlegt den aus dem Gebot der Leviratsehe gezogenen Schluß, daß eine zweite Ehe erlaubt sei, durch den Hinweis auf die Bedeutung der Gegenwart. Aus den für Priester geltenden Gesetzen folgert er auf Grund des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen, daß Christen nicht zum zweiten Male heirathen dürfen (c. 7). Wendet er sich hierauf zum Evangelium, so erinnert er auch hier zunächst an das Vorbild der Heiligen; er erwähnt Zacharias und seinen Sohn, Maria, die Mutter Jesu, Simeon und Hanna, vor allem die Apostel (c. 8). Diese Beispiele erhalten den rechten Nachdruck durch die Worte des Herren, welche ihnen zur Seite treten. Wenn der Mensch nicht scheiden soll, was Gott verbunden hat, so darf er auch, wenn Gott geschieden hat (durch den Tod), nicht eine neue Verbindung schließen. Die Ehe besteht darin, daß Gott zwei Menschen zu einem Fleische verbindet oder ihre schon bestehende Verbindung segnet. Aus diesem Begriff der Ehe ergibt sich die Unzulässigkeit der Wiederverheirathung nach dem Tode ebenso wie nach der Scheidung. Indem Jesus diese verbot,

hob er auch die Möglichkeit jener auf (c. 9). Doch die hier aufgestellte Behauptung widerspricht dem, was der Apostel Paulus 1 Kor. 7, 39 sagt. Tertullian weiß, daß man ihm diese Stelle entgegenhalten wird. Doch ehe er zu ihrer Betrachtung übergeht, wiederholt er seine Behauptung noch einmal und begründet sie damit, daß der Tod in Wahrheit das Band der Ehe nicht löst; denn sie ist eine Verbindung der Seelen. Wenn es nach der Auferstehung keine eheliche Gemeinschaft geben wird, so wird die Sache dadurch nicht anders, denn die Erinnerung an den früheren Zustand bleibt. Eine Frau, welche nach dem Tode des ersten Mannes heirathet, ist innerlich an zwei Männer gekettet. Dies ist Ehebruch (c. 10), ein Widerspruch gegen den Begriff der Ehe und alle christliche Sitte. Soll Paulus dies gemeint haben? Die Psychiker behaupten es; doch, wenn man auf das achtet, was er sonst sagt, kann man sich überzeugen, daß er nicht in ihrem Sinne schreiben konnte. Was meinte er? Er unterrichtete eine noch unerfahrene Gemeinde; es gab in Korinth solche, welche Bedenken trugen, nach ihrer Bekehrung als Eheleute weiter zu leben. Dem gegenüber gestattete er die Ehe; sein Wunsch war freilich ein anderer. Er sprach sich ferner über die Ehescheidung, über die Jungfrauschaft aus, sagte im Allgemeinen, ein jeder solle in dem Stande bleiben, in welchem er berufen ist. Wenn er in diesem Zusammenhange die Aeußerung that, eine Frau sei gebunden, so lange der Mann lebe, nach seinem Tode aber frei, so kann er das Letztere nur von heidnischen Wittwen gemeint haben, welche sich bekehrten. Sie galten als noch nicht verehelicht; denn eine rechte Ehe kann man nur im Glauben führen. So wollte Tertullian dem Zusammenhange und dem Sinne des Apostels gemäß erklärt haben (c. 11). Die Katholiker entgegneten, Paulus müsse anderer Meinung gewesen sein; denn da er nur den Klerikern die zweite Ehe verbiete, so folge, daß er sie im Uebrigen für erlaubt halte. Tertullian verwirft die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien mit aller Entschiedenheit als dem allgemeinen Priesterthume widersprechend. Die Folge der gegnerischen Annahme wäre, daß man alles, was Paulus von den Klerikern verlangte (1 Tim. 3, 2 ff.), als unverbindlich für die Laien erklären müßte (c. 12). 1 Tim. 5, 14 scheint ein so offener Ausspruch, daß er nicht falsch verstanden werden kann; allein Tertullian weiß auch ihn zu beseitigen, indem er heidnische Wittwen gemeint sein läßt. Die Anwendung von Röm. 7, 2 ff. vermied er, indem er daran erinnerte, daß der Apostel

zu solchen redet, welche dem Gesetze abgestorben sind: was das Gesetz erlaubt, steht ihnen nicht frei (c. 13).

Gesetzt auch Paulus hätte die Wiederverehelichung gestattet, so könnte sein Wort nur für seine Zeit Geltung haben, und es wäre durchaus dem Werden und Wachsen des Reiches Gottes entsprechend, wenn der Paraklet nun vollendete, was Christus begonnen, wie Christus das förderte, was Moses angefangen hatte. In Wahrheit ist jetzt die Zeit der Vollendung. Aber die Psychiker wollen das Gute nicht thun, indem sie sich auf die Schwachheit des Fleisches berufen, welche doch vorüber ist (c. 14). Ihre Vorwürfe gegen die Montanisten sind ungerecht; denn diese sind weit entfernt, die Ehe den Gnostikern gleich zu verwerfen. Ebenso wenig Berechtigung hat, was sie für ihren Grundsatz vorbringen; denn weder nehmen sie sonst Rücksicht auf die Schwachheit des Fleisches (c. 15), noch kann in diesem Falle von ihr die Rede sein. Was eine neue Ehe empfiehlt, hat einem Christen gegenüber kein Gewicht, da ihn die Zeit, in welcher er lebt, ernst genug von ihr abmahnt (c. 16). Wen die christlichen Vorbilder nicht bewegen, den sollten die heidnischen reizen, der Ehe oder wenigstens ihrer Wiederholung zu entsagen. Mit einer Aufforderung, dies zu thun, schließt Tertullian seine Schrift (c. 17).

Die montanistische Uebung in Bezug auf die Fasten zu rechtfertigen, war der Zweck seiner nächsten, der letzten uns erhaltenen Schrift. Die Kluft zwischen der Kirche und dem Montanismus hatte sich noch erweitert; man kämpfte auf beiden Seiten bereits mehr mit Scheltworten als mit Gründen; ein ruhiges, nicht übertriebenes Wort hörte man nicht mehr. Die montanistischen Neuerungen nannten die Katholiker häretisch, pseudoprophetisch, dem Heidnischen nahe verwandt [1]); einen Geist des Teufels wollten sie in den Weissagungen wirksam sehen [2]); der Montanismus, urtheilten sie, sei Erfüllung der Weissagung 1 Tim. 4, 1, eine Wiederholung des Irrthums der Galater [3]). Doch Tertullian überbot sie noch mit seinen Aeußerungen. Ueppigkeit und Gefräßigkeit waren, wie er dachte, die einzigen Beweggründe für ihren Widerspruch gegen die monta-

1) De jej. 1. Novitatem objectant, de cujus illicito praescribant aut haeresin judicandam, si humana praesumptio est, aut pseudoprophetiam pronuntiandam, si spiritalis indictio est, dum quaque ex parte anathema audiamus qui aliter adnuntiamus. C. 2: Die Xerophagien nannten die Katholiker novum affectati officii nomen et proximum ethnicae superstitioni.

2) Ibid. c. 11: Spiritus diaboli est, dicis, o psychice.

3) Ibid. c. 2; 14; 15.

nistischen Neuerungen [1]). Voll Spott blickte er auf die Inkonsequenz [2]), voll Verachtung auf die Unwissenheit der hochberühmten Menge der Psychiker herab [3]); es war ihm lästig, und er schämte sich, mit ihnen zu thun zu haben [4]). Wenn Leuten wie euch, sagt er wohl, die Propheten gefielen, so wären sie keine Propheten für mich [5]). Denn er hielt seine Gegner für schlimmer als die Heiden: für dich, ruft er dem Katholiker zu [6]), ist der Bauch Gott, der Schlund ein Tempel, der Magen der Altar, Priester ist dir der Koch, heiliger Geist der Fettdampf, Charismen die Süßigkeiten, Prophetie das Aufstoßen. Kaum tief genug konnte er den in der Kirche herrschenden Geist stellen. Auch er wußte Worte des Apostels, die ihm durch das Verhalten der Christen erfüllt schienen [7]). Was ihm sonst hochstand, das Martyrium [8]), die Agapen [9]), die den Märtyrern erwiesenen Freundlichkeiten, war jetzt für ihn nur ein Anlaß zum niedrigsten Argwohn. Der Bruch mit der Kirche, das zeigen diese unglücklichen Aeußerungen, hatte ihn tiefer getroffen, als er selbst wußte; die Gemeinschaft, der er angehört hatte, war nicht

1) Ibid. c. 1: Mirarer psychicos, si sola luxuria tenerentur, qua saepius nubunt, si non etiam ingluvie lacerarentur, qua jejunia oderunt.

2) Ibid. c. 14: Inaequalitas vestra ridebitur, cum vetustatum formam nobis exprobratis in quo causam novitatis accusatis.

3) Ibid. c. 11.

4) Ibid. c. 1: Piget jam cum talibus congredi, pudet jam de eis altercari, quorum nec defensio verecunda est.

5) Ibid. c. 17.

6) Ibid. c. 16.

7) Ibid. c. 12: Jam enim et in ista specie ditati saturatique regnatis. Vgl. 1 Cor. 4, 8.

8) Ibid.: Vestrum est in carceribus popinas exhibere martyribus incertis, ne consuetudinem quaerant, ne taedeat vitae, ne nova abstinentiae disciplina scandalizentur, quam nec ille Pristinus vester non Christianus martyr adtigerat, quem ex facultate custodiae liberae aliquamdiu farsum, omnibus balneis quasi baptismate melioribus, et omnibus luxuriae secessibus quasi ecclesiae secretioribus et omnibus vitae istius inlecebris quasi aeternae dignioribus hoc, puto, obligatum, ne mori vellet, postremo ipso tribunalis die luce summa condito mero tamquam antidoto praemedicatum ita enervastis, ut paucis ungulis titillatus — hoc enim ebrietas sentiebat — quem dominum confiteretur interroganti praesidi respondere non potuerit amplius, atque ita de hoc jam extortus, cum singultus et ructus solos haberet, in ipsa negatione discessit.

9) Ibid. c. 17. Tertullian vergißt sich soweit, die heidnischen Anklagen gegen die Zusammenkünfte der Christen zu wiederholen.

gewesen, wofür er sie hielt; nun fehlte ihm der Glaube an sie und an alles, was sie hatte, und gewährte es ihm eine traurige Befriedigung, das früher Geliebte, von dem er sich getäuscht meinte, völlig zu zerstören.

Doch überblicken wir den Inhalt seiner letzten Schrift.

Mit Scheltworten gegen die Psychiker hebt er an, weil sie wie die Monogamie, so auch die Fasten verwerfen. Was ihr Glaube werth ist, zeigt sich an diesem Eifer für das Fleisch. Sie lehnen die neue Prophetie ab, obgleich sie ihre Rechtgläubigkeit nicht leugnen können. Auch das strengere Fasten der Montanisten ist ihnen ein Grund, sie zu verdammen (c. 1). Denn allgemein zu beobachtende Fasten, sagen sie, müßten in der heiligen Schrift ausdrücklich geboten sein. Dies sei aber nur bei Einem Fasten der Fall, bei dem an dem Todestage Christi. Matth. 9, 15. Im Uebrigen sei das Fasten gemäß Akt. 15, 10 eine Sache des freien Willens jedes Einzelnen. Alle allgemein angeordneten Fasten, auch die an den Stationstagen, besonders die Xerophagien der Montanisten seien deshalb verwerflich; sie seien ein bereits gerichteter Irrthum: 1 Kor. 10, 25; 1 Tim. 4, 1; Gal. 4, 10. Schon bei dem Propheten Jesaias (58, 4) sei das Verwerfungsurtheil über solche Fasten ausgesprochen, sodann von dem Herren selbst (Mark. 7, 15) und von dem Apostel Paulus (1 Kor. 8, 8). Denn was Gott von dem Menschen verlange, sei der Glaube und die Liebe (c. 2).

Diesen Gründen der Katholiker gegenüber setzt sich Tertullian vor, zu zeigen, wie viel schon das Fasten als solches bei Gott werth sei. Durch das Essen, behauptet er, ist Adam gefallen. Deshalb müßte das Fasten als Mittel zur Versöhnung Gottes gelten, auch wenn Gott es nicht befohlen hätte; um wie viel mehr nun, da er es wirklich geboten hat (c. 3). Wenn er es nicht sofort nach dem Sündenfall vorschrieb, vielmehr den Menschen volle Freiheit im Genuß der Früchte der Erde ließ und nach der Sündfluth ihnen sogar den Genuß des Fleisches freigab, so that er das in Rücksicht auf die menschliche Schwachheit, welche erst allmählich an den kleineren Forderungen erstarken sollte (c. 4). Anders wurde es mit der Erwählung Israels. Das Volk wiederholte die Sünde Adams durch das Begehren nach den Speisen Aegyptens und durch den Ueberdruß an dem Man. Die Folge war die Beschränkung der Speisen durch die Unterscheidung reiner und unreiner Thiere; eine Strafe zugleich und eine Uebung (c. 5). Nicht nur durch diese Vorgänge aus der heiligen Geschichte, auch durch sich selbst empfiehlt sich das Fasten.

Tertullian erinnert an die durch die heilige Schrift bestätigte Erfahrung, daß der Fastende freieren Geistes sei, als derjenige, welcher gegessen hat. Aber er übertreibt seinen Gedanken bis dahin, zu behaupten, daß das Fasten den Menschen zur Gemeinschaft mit Gott erhebe, in Wahrheit zwei, die einander gleich seien, vereinige (c. 6). Welchen Segen es bringe, belegt er durch Beispiele aus der heiligen Schrift: Für die fastenden Israeliten, die so ihre Sünden gesühnt hatten, stritt Gott (1 Sam. 7, 5 ff.; 2 Kön. 19, 1 ff.); das fastende Ninive wurde verschont (Jon. 3); der fastende Ahab erhielt Sündenvergebung (1 Kön. 21); durch ihr Fasten erlangte Hanna den Sohn (1 Sam. 1), Daniel neue Offenbarung (c. 7). Aus dem Neuen Testamente werden Hanna, der Herr selbst, Kornelius und Paulus erwähnt (c. 8).

Ist das Fasten nützlich und nöthig, so sind es auch die Xerophagien. Den Vorwurf der Neuheit und Nichtigkeit kann man nicht gegen sie erheben; denn sie haben ein Vorbild an dem Verhalten Daniels (Dan. 1, 8; 10, 3) wie auch an der Speisung des Elia mit Wasser und Brod (1 Kön. 19, 6); ähnlich spricht David Psalm 102, 10. Die Enthaltung vom Weine ist nicht ohne Beispiel im Alten Testamente. Daß Paulus sie kannte, folgt aus seinem Rathe an Timotheus 1 Tim. 5, 23 (c. 9). Wenn die Katholiker die gesetzliche Anordnung und die übermäßige Ausdehnung des Fastens an den Stationstagen tadelten, und dem gegenüber das Fasten an diesen Tagen stets um drei Uhr schlossen, so entgegnet Tertullian, daß sich für ihren Gebrauch keine biblische Begründung geben lasse. Denn das Beispiel des Petrus (Akt. 3, 1) beweise nichts. Mehr Sinn und Berechtigung hätte es, daran zu erinnern, daß am Todestage Jesu die Sonne bis drei Uhr verdunkelt war. Doch dagegen ließe sich einwenden, daß das Fasten bis Abend dauern müsse, weil die Diener nicht früher ausruhen sollen als in der Stunde, in welcher ihr Herr zur Ruhe in das Grab gelegt ward. Allein Tertullian will sich nicht an solchen Schlüssen genügen lassen; er will der heiligen Schrift direkte Belege entnehmen. Er erwähnt deshalb, daß das Gebet des Moses (Exod. 17) nicht vor Abend aufhörte, daß die Schlacht bei Gibeon (Jos. 10, 7) bis in die Nacht dauerte u. dgl. (c. 10).

Mit dieser Auseinandersetzung wollte Tertullian sowohl diejenigen wiederlegen, welche das montanistische Fasten für unnütz, als diejenigen, welche es für unerhört erklärten; es erübrigte noch die Vertheidigung der gesetzlichen Feststellung desselben. Hier waren die

Angriffe der Katholiker am heftigsten; Häresie oder Pseudoprophetie, behaupteten sie, liege vor. Tertullian entgegnet mit dem Hinweise auf die Rechtgläubigkeit des Montanismus und auf die Uebereinstimmung seiner Gebote mit denen Gottes. Indem die Katholiker die neuen Gebote verwerfen, setzen sie dem Rechte Gottes, Gebote zu geben, ebenso menschliche Schranken, wie sie es auch mit Bezug auf seine Gnadengaben thun (c. 11). Satt und reich sind sie geworden. Sie bedenken nicht, daß, auch wenn die Weissagung geschwiegen hätte, die Noth der Zeit die Christen hätte lehren müssen, sich durch Fasten auf das Martyrium zu bereiten. Aber davon wissen sie nichts; bitter greift Tertullian ihre den gefangenen Christen gewidmete Pflege an; sie scheint ihm zu nichts gut, als zu entnerven und unfähig zum Bekenntnisse zu machen (c. 12). Sie behaupten, über die heilige Schrift und die Tradition dürfe man nicht hinausgehen. Aber was sie verwerfen, das thuen sie selbst; denn auch sie fasten ja nicht nur an dem Todestage Jesu. Freilich handelt dabei jeder nach seinem eigenen Willen; aber hat ein Mensch mehr Recht als Gott? Der Welt steht der Christ frei gegenüber, nicht aber Gotte: ihm muß er gehorchen, ja er muß ihm schmeicheln, indem er mehr thut, als jener befiehlt. Uebrigens schreiben die katholischen Bischöfe allgemeine Fasten aus. Mit welchem Rechte erheben sie also Klage, wenn andere das Gleiche thun? Der heilige Geist hat es geboten; ihn haben die Montanisten erkannt; so müssen sie seine Befehle beobachten. Er gebietet nichts Neues; das beweisen die jüdischen Fasten und die christlichen bei den in Griechenland üblichen Konzilien (c. 13). Judaisirend ist das montanistische Fasten nicht; denn es sind neue, christliche Tage, welche gefeiert werden (c. 14). An eine Verwerfung der von Gott geschaffenen Speisen, wie sie Paulus tadelt (1 Tim. 4, 3), und wie sie sich bei den Gnostikern findet, denken die Montanisten bei den Xerophagien nicht. Zeuge für das, was sie thuen, ist der Apostel Paulus. Tertullian erwähnt Röm. 14; aber er schiebt dem Apostel einen Gedanken unter, den jener nicht gehabt hat. Auch Jesus, behauptet er, verwarf das Fasten nicht, sondern bestätigte es (Matth. 5, 6; Joh. 4, 34), und Jesaias tadelt (58, 3) nicht es selbst, sondern die falsche Art desselben (c. 15). Gott will die Werke der Gerechtigkeit, aber nicht ohne Opfer. Er begehrt aber als Opfer die durch Fasten gedemüthigte Seele. In vielen Fällen bestrafte er die Unenthaltsamkeit.

Heiden und Juden kennen den Werth des Fastens. Darin liegt kein Vorwurf für dasselbe; denn die Lüge wird zur Bestätigung der

Wahrheit. Allein schlimmer als die Heiden sind die ihren Lüsten fröhnenden Psychiker (c. 16), die stets bereit sind ihre Erstgeburt um ein Linsengericht zu verkaufen. Selbst die Agapen machen sie zu Schmausereien; die Bischöfe ehren sie durch größere Portionen. So leben sie dahin, echt heidnisch, ohne Gedanken an das Ende der Welt. Wie anders die Montanisten, welche sich auch durch das Fasten zum letzten Streite rüsten (c. 17).

Auch diese Schrift ist noch frisch und feurig; man merkt kaum eine Abnahme der geistigen Kraft Tertullians. Aber welch ein Unterschied zwischen ihr und der ersten, die uns von ihm erhalten ist, jenem schönen Trost- und Mahnwort an die Märtyrer. Gerade weil sich beide in manchen Gegenständen berühren, fällt der Abstand um so mehr auf. Damals hörte man einfache, den Verhältnissen entsprechende Worte, nun eine Menge gezwungener Sophismen; was damals hoch und rein dastand, ist nun gefallen; in freundlicher Bescheidenheit redete Tertullian einst, nun spricht er in finsterem Trotz; es freute ihn, den Märtyrern durch sein Büchlein eine Gabe darreichen zu können, nun ist ihm das Schreiben zu einer Last geworden, die er gerne abschütteln möchte. Es ist mit dem Ende seiner literarischen Laufbahn wie mit ihrem Beginne: nicht als ein Anfänger trat er auf den Schauplatz, sondern als ein Mann; so verließ er ihn auch. Aber das Ende seines Lebens ist ein Mißklang. Er mag noch manches geschrieben haben; erhalten ist nichts mehr [1]). Wer möchte es bedauern bei dem Charakter seiner letzten Schrift? Auch von den Montanisten soll er sich später getrennt haben, ohne doch zu der katholischen Kirche zurückzukehren [2]). Ist die Nachricht wahr, so vermochte er, je älter er wurde, um so weniger sich in andere zu fügen. Im höchsten Greisenalter ist er gestorben.

Es gibt Charaktere, welche durch ihre klare Größe anziehen; man kann sie mit einem ruhig brennenden Lichte vergleichen; andere sind der düsteren Flamme einer Fackel ähnlich. Zu den Männern der letzteren Art gehörte Tertullian: er war groß; aber frei von Flecken ist sein Bild nicht.

Vergegenwärtigen wir uns seinen Charakter.

Die Kraft seines Wesens lag im Willen und in der Phantasie,

---

1) Hieron. l. c. Fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem et multa, quae non exstant, opuscula condidisse.

2) August. d. haeres. 86: Postmodum etiam ab ipsis (den Montanisten) divisus sua conventicula propagavit. Vgl. c. 81.

nicht in der ausgleichenden Vernunft oder in dem sichtenden Verstande. Er konnte kaum etwas thun ohne Leidenschaft, und was er auch that, immer trat er mit seiner Person für seine Sache ein. Nichts war ihm Meinung, alles Ueberzeugung. Wenn er sich an etwas hingab, so liebte er es ebenso heftig, man möchte sagen, verzehrend, wie er das haßte, wovon er sich abwandte. Das Eine stand ihm im hellsten Lichte, über das andere legte sich die tiefste Nacht: eine Dämmerung kannte er nicht. So mächtig war der Eindruck und die Absicht des Augenblicks, daß er nie bemerkte, wenn er sich in Widersprüche mit früheren Aeußerungen verwickelte, wenn seine Gründe nur Sophismen waren. In der Art seiner Vorstellungen wie in seinem Stile zeigt sich die gleiche Leidenschaftlichkeit: er ergriff die Gegenstände so lebhaft, daß ihm alles als Bild vor der Seele stand; aber schier jedes Bild wird übertrieben, schier jede Anschauung geht in das Maaßlose. Seine Sprache ist kurz, knapp, kräftig, blitzartig, mit ein Paar Worten weite Ausblicke eröffnend, reich an Bildern und Gleichnissen, aber auch überladen, beschwert durch ineinandergeschlungene Sätze; nie anmuthig und durchsichtig, selten schön, aber immer originell und prächtig.

Diesem unruhigen, von Gedanken wogenden, auf Thätigkeit gerichteten Geiste fehlte nur Eines: die sittliche Bildung, welche sich in der Selbstbeherrschung zeigt.

Seine heidnische Jugendzeit konnte sie ihm nicht geben; er theilte das wüste Treiben des sinkenden Römerthums. Auch im Christenthume gewann er sie nicht. Zwar ist es ein Beweis der überwältigenden Macht des christlichen Glaubens, daß Tertullian nach seiner Bekehrung so völlig frei von aller Neigung zu heidnischem Wesen dastand; er blickte nicht zurück, nachdem er die Hand an den Pflug gelegt hatte. Seine Natur verschmolz gleichsam mit seiner christlichen Gesinnung. Von Einem Punkte aus betrachtete er das Leben und die Welt: christlich oder heidnisch, das war der Maaßstab, mit dem er alle Erscheinungen, die ihm gegenübertraten, maaß, die einzige Kategorie seines Urtheils. Von jedem heidnischen Reste das christliche Leben zu befreien, jede heidnische Anschauung aus dem christlichen Glauben auszuschließen, das waren die Ziele, welche er verfolgte; die Vernichtung der heidnischen Welt, der herrliche Sieg Christi und seines Reiches, das war das Ideal, von dem er träumte. Persönliche Neigungen und Bestrebungen kannte er dabei nicht, er hatte sie seiner Gesinnung gänzlich zum Opfer gebracht. Nie begehrte er nach Glück; sein einziges Bestreben war, seine Ueberzeu-

gungen durchzusetzen; ohne Rücksicht, mit äußerster Heftigkeit verfuhr er dabei. So groß war die Umwandlung, die mit ihm vorgegangen war. Aber sie war doch nicht so völlig, daß die Züge seiner Seele andere geworden wären; vielmehr traten sie im Laufe seines christlichen Lebens immer deutlicher hervor: sein Charakter wurde schärfer, härter, je länger, je mehr verstand und übte er die Kunst, zu hassen.

Er war ein Kämpfer der streitenden Kirche, unermüdlich in seinem Eifer, unaufhaltsam in seiner Thätigkeit. Kaum hoch genug wird man seine Bedeutung als Schriftsteller anschlagen können. Wie umfassend war seine Thätigkeit; in seinen Schriften spiegeln sich alle Bewegungen der Zeit: die Fragen, an welchen sich das ethische Gefühl der jungen Christenheit bildete, die Streitigkeiten, aus denen das christliche Dogma entsprang, die Versuche, welche zu einer christlichen Wissenschaft führten, die Anfänge, aus welchen sich der Organismus der Hierarchie entwickelte. Dabei wußte er sich von unfruchtbarem Thun ferne zu halten: immer hatte er ein nahe liegendes, praktisches, allgemein verständliches Ziel. Keines seiner Bücher ist ein Kunstwerk; denn von der Kunst des Schriftstellers besaß er nichts. Man wird nicht irren, wenn man sagt, daß er unfähig war, ein Kunstwerk zu schaffen; denn er stand nie über seinem Gegenstande; aber gewisser noch ist, daß er dies niemals wollte: er verachtete die Form und vernachlässigte sie mit Willen; der Inhalt allein erschien ihm werthvoll. Deshalb sucht man in seinen Schriften vergebens einen Funken klassischen Geistes; sie sind durchweg modern; der Geist der Subjektivität spricht aus ihnen. Aber den tiefsten Eindruck mußten sie machen; denn jede derselben ist wie ein Strom aus der Tiefe seiner Ueberzeugung; sie haben die Unregelmäßigkeit, aber auch die Kraft eines Naturprodukts; daher ihr unnachahmlich charakteristisches Gepräge, daher auch ihre Einseitigkeit. Darin liegt ihre Stärke wie ihr Mangel. Denn nicht nur vermißt man den freien, die Gegensätze überblickenden und würdigenden Sinn, sondern auch Gerechtigkeit und Billigkeit sucht man in ihnen vergebens. Nicht selten ist es der Haß, der Tertullian so beredt, die Verachtung des Gegners, die ihn so witzig macht, der Trotz der eigenen Meinung, der ihm verhüllt, wie widerspruchsvoll und gezwungen die Gründe sind, welche er vorbringt.

Man kann Tertullian den Männern nicht an die Seite stellen, welche der Bildung und Entwickelung des christlichen Dogmas hervorragende Dienste leisteten. Er vertrat nicht eine Lehre, sondern

eine Anschauung, den Realismus. Er hat seine Wahrheit und Berechtigung nicht begründet und nachgewiesen, sondern er hat ihm seinen Platz gewahrt. Er that es mit Uebertreibungen und Ausschreitungen, aber daß er es that, ist sein bleibendes Verdienst.

Wäre Tertullian allein dem Heidenthume und der Häresis gegenübergestellt gewesen, so würde der Strom seines Lebens einen geraden Lauf genommen haben. Allein seine Zeit stellte ihn noch vor einen anderen Gegensatz: im Montanismus kam er mit einer Richtung in Berührung, die seinem innersten Wesen wahlverwandt war. Es ist die Tragödie seines Lebens, daß er hier, in der wichtigsten Entscheidung seiner späteren Jahre, irrte. Die Folge war sein unglückliches Ende. Aber er that seinen falschen Schritt in Treue gegen seine Ueberzeugung. Die Gerechtigkeit der Geschichte offenbart sich darin, daß die Kirche, welche er zuletzt so heftig bekämpfte, ihn stets als einen ihrer Lehrer anerkannt hat.

Im Verlag von **Andreas Deichert** in Erlangen ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Aeschylus' Agamemnon. Mit Einleitung, Uebersetzung und Erklärung aus dem Nachlaß Carl Friedrich von Nägelsbach's herausgegeben von Dr. Friedrich List. (VI u. 216 S.). 1863. gr. 8. 2 Mk. 80 Pfg.

Bischoff, A., Plato's Phaedon. Eine Reihe von Betrachtungen zur Erklärung u. Beurtheilung des Gesprächs. (373 S.) 1866. 3 Mk.

— —, über homerische Poesie. gr. 8. 1875. (XVI u. 160 S.). 2 Mk. 40 Pfg.

Ebrard, Consist.-R. Dr. **Joh. Heinr. Aug.**, das Verhältniß Shakspear's zum Christenthum. Vortrag. gr. 8. (31 S.). 1870. 60 Pfg.

Liebusch, G., Girolamo Savonarola's letzte Betrachtungen. Uebersetzt und mit Anmerkungen. 8. (84 S.). 1871. 1 Mk.

Mehlis, Dr. **Chr.**, die Grundidee des Hermes vom Standpunkt der vergleichenden Mythologie. I. Abthlg. gr. 8. 1875. (IV u. 64 S.). 1 Mk. 20 Pfg. — II. Abthlg. gr. 8. 1877. (VI u. 137 S.). 1 Mk. 60 Pfg.

Müller, Dr. **Iwan**, Sympolae criticae et exegeticae ad Platonis de rep. librum VI. gr. 8. (59 S.). 1865. 1 Mk.

— —, Observationes criticae in Aeschyli Choephoros. 8. (131 S.). 1867. 60 Pfg.

— —, Observationum in Ciceronis de finibus libros. Particula I. (21 S.). 1869. 4. 80 Pfg. — Particula II. (22 S.). 1870. 80 Pfg.

— —, Quaestiones criticae de Galeni libris *περὶ τῶν καθ' Ἱπποκράτην καὶ Πλάτωνα δογμάτων*. Part. I. (19 S.) 4. 1871. 80 Pfg. — Part. II. (23 S.). 1872. 80 Pfg.

— —, Galeni libellum qui inscribitur *ὅτι ἄριστος καὶ φιλόσοφος* recens. et explan. 4. (28 S.). 1873. 80 Pfg.

— —, Galeni libellum qui inscribitur *περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων* rec. et expl. 4. (27 S.). 1874. 80 Pfg.

— —, Galeni libellus quo demonstratur optimum medicum eundem esse philosophum. gr. 8. 1875. (52 S.). 1 Mk. 20 Pfg.

— —, Quaestionum criticarum de Chalcidii in timaeum Platonis commentario I. 1875. 4. (28 S.). 80 Pf. — II. 1876. 4. (16 S.). 60 Pfg.

Platon's Laches und Kriton zum sprachlichen Verständniß derselben für Anfänger in der Lektüre des Platon erläutert von D. **Zimmermann**, Gymnasialprofessor. gr. 8. 1 Mk. 20 Pfg.

Schiller, Dr. **L.**, die Lehre des Aristoteles von der Sklaverei. gr. 4. 1847. 1 Mk.

— —, Kritische und exegetische Bemerkungen zu den Persern des Aeschylus. gr. 4. 1850. 80 Pfg.

Schmidt, Dr. **Fr.**, Ueber die Zahl der Schauspieler bei Plautus und Terenz und die Vertheilung der Rollen unter dieselben. Gekrönte Preisschrift. gr. 8. (VII u. 58 S.). 1870. 1 Mk.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

BR 65 T7H38
Hauck, Albert
Tertullian's Leben und Schriften

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 04 24 03 009 7